SERIES

Edition Weltordnung – Religion – Gewalt

Band 7



innsbruck university press

Wolfgang Palaver
Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck

Andreas Oberprantacher
Institut für Philosophie, Universität Innsbruck

Dietmar Regensburger
Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck

Gedruckt mit Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft.

Universität Innsbruck, Vizerektorat für Forschung
1. Auflage

Umschlaggestaltung: Gregor Sailer
Redaktion (einschl. Satz und Lektorat): Joseph Wang, Dietmar Regensburger
Herstellung: Finidr, s.r.o.

www.uibk.ac.at/iup

ISBN 978-3-902811-12-7

Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher,
Dietmar Regensburger (Hg.)

Politische Philosophie versus Politische Theologie?

Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion

Inhaltsverzeichnis

II. Die Frage der politischen Theologie

III. Historische Anfragen: Politische Religionen und Religiöser Sozialismus

Einleitung

Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher, Dietmar Regensburger

Der amerikanische Ideenhistoriker und Essayist Mark Lilla, der sich wiederholt mit der europäischen Geistesgeschichte befasst hat,[1] charakterisiert in seinem international viel diskutierten Buch *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (2007) die westliche Moderne als eine Welt, in der die Politische Theologie durch die Politische Philosophie ersetzt worden sei. Mit „Politischer Theologie" bezeichnet Lilla Lehren, die die Ausübung politischer Autorität aus einer religiösen Offenbarung ableiten, während sich die „Politische Philosophie" auf die Instanz der menschlichen Vernunft beschränke.[2] Am Beginn der modernen westlichen Welt stehe die von Thomas Hobbes, John Locke und David Hume programmatisch gedachte Wende von der politischen Theologie zur politischen Philosophie, die Lilla als große Trennung – als „Great Separation" – auslegt. Diese Trennung von Politik und Theologie sei die notwendige Antwort auf die Religionskriege des 17. Jahrhunderts gewesen. Viele Gewaltexzesse dieser Zeit könnten nur erklärt werden, so Lilla, wenn sie als Folge von Kämpfen verstanden werden, die brisante theologische und religiöse Fragen ins Zentrum rückten. In einem weiteren Schritt zeigt Lilla auf, dass die grundlegende Trennung – im Gefolge von Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel – im Deutschland des 19. Jahrhunderts zur

[1] Lilla (2006).
[2] Lilla (2008), 2-5.

Ausbildung liberaler politischer Theologien führte (Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Hermann Cohen), deren Gottesvorstellung jedoch eine „Totgeburt" („stillborn God") war, da sie den religiösen Erwartungen der Menschen in der Krise nach dem Ersten Weltkrieg nicht gerecht wurde. Am Beispiel von Protestantismus und Judentum zeigt Lilla wie in Karl Barth und in Franz Rosenzweig der theologische Protest gegen die liberale Theologie erwachte. Verschiedenste Formen von politischen Theologien gewannen in dieser Zeit wieder an Bedeutung, wenngleich sie sich politisch sehr unterschiedlich ausrichteten: Im Protestantismus Deutschlands steht Paul Tillich für die Entscheidung zum religiösen Sozialismus, während sich sein Freund Emanuel Hirsch dem Nationalsozialismus zuwandte. Ähnlich wie Hirsch ließ sich auch Friedrich Gogarten auf den Nationalsozialismus ein. Inspiriert von einem gewissen jüdischen Messianismus engagierte sich Ernst Bloch hingegen für den Kommunismus.

Lillas Essay berührt sich nicht zufällig mit den Arbeiten des deutschen Philosophen Heinrich Meier, der mit Blick auf Leo Strauss und Carl Schmitt eine ähnliche Unterscheidung von Politischer Philosophie und Politischer Theologie vornahm.[3] Im Unterschied zu Lilla, der sich auf protestantische und jüdische Autoren beschränkte und katholische Autoren bewusst unberücksichtigt ließ, rückt Meier mit Schmitt einen katholischen Vertreter der Politischen Theologie ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Für Meier ist rein formal jede politische Theorie, die in der göttlichen Offenbarung ihre höchste Autorität findet, Politische Theologie.[4] Augustinus, Joseph de Maistre, Karl Barth, Erik Peterson, Jürgen Moltmann, Jacob Taubes, Schmitt und – was aus heutiger Sicht zu ergänzen wäre – dschihadistische Fundamentalisten sitzen alle im gleichen Boot. Kann aber ein solches Absehen von der konkreten Inhaltlichkeit der jeweiligen Offenbarungswahrheiten einer Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie überhaupt gerecht werden? Oder um die Frage zunächst etwas einzuschränken: Genügt die rein formale Charakterisierung von Carl Schmitts Politischer Theologie, um dessen Werk zu verstehen?

Im Juni 2009 fand in Innsbruck eine Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft „Religion – Politik – Gewalt" der Österreichischen Forschungsgemeinschaft statt, die sich der kritischen Prüfung der

[3] Meier (1998); Meier (1996); Meier (2000); Meier (2009); vgl. Lilla (2006), 66-76.

[4] Vgl. Palaver (1996); Palaver (1998).

Thesen von Lilla und Meier widmete. Dabei wurden ihre Thesen vor allem mit Blick auf die aktuelle Debatte über die Rückkehr des Religiösen in die Politik, besonders des Islam – den auch Lilla im Nachwort zur Taschenbuchausgabe von 2008 erwähnt – erörtert.[5] Der systematische Fokus der Tagung zielte auf die Diskussion der Konzeptionen „Politische Theologie“ und „Politische Philosophie“ im Kontext des Problems der Gewalt, wie es sich seit den Religionskriegen und gerade in unserer Gegenwart stellt. Dabei stand die Auseinandersetzung mit der These im Vordergrund, inwiefern sich die westliche Moderne tatsächlich als Ablösung der Politischen Theologie durch die Politische Philosophie kennzeichnen lasse, sowie die Prüfung der noch grundsätzlicheren Frage, ob eine Absage an Politische Theologien überhaupt möglich sei. An dieser Aufgabe beteiligten sich vor allem Philosophen und Theologen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, aber auch Vertreter anderer Fachgebiete. An die systematische Schwerpunktsetzung wurde in einem weiteren Schritt eine wichtige historische Frage geknüpft, die den Begriff der „Politischen Religionen“ in kritischer Absicht mit Blick auf die Möglichkeit einer systematischen Unterscheidung von Politischer Theologie und Politischer Philosophie zur Diskussion stellte: Wie lassen sich die Entstehung der totalitären politischen Religionen von Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus im Zusammenhang mit der These von der „Great Separation“ verstehen? Schließlich wurde vor diesem zeithistorischen Hintergrund auch die Entstehung des „Religiösen Sozialismus“ in Österreich diskutiert.

Die Beiträge im vorliegenden Band sind im Folgenden systematisch geordnet und geben mit Ausnahme der Artikel von Johann Maier und Christian Rutishauser die überarbeiteten Fassungen der Tagungsbeiträge wieder.

Die Frage der politischen Philosophie

Eindrucksvoll und nicht um polemische Spitzen verlegen, argumentiert Hermann Lübbe in seinem, diesen Band eröffnenden Beitrag, insbesondere gegen die Marxsche Religionskritik gewandt und im Bewusstsein um die starke „Präsenz repolitisierter Religion“, dass das „Programm der kognitiven Aufklärung als Religionskritik gescheitert [ist].“ In Absetzung vom frühen Eric Voegelin vertritt

[5] Lilla (2008), 310-319.

Lübbe dabei aber nicht den Begriff der „politischen Religion", sondern schlägt dafür das Konzept der „Anti-Religion" vor. Für Lübbe zeigt sich insbesondere, dass die Wissenschaften aufgrund ihrer sukzessiven Spezialisierung – die zugleich ihren Erfolg ausmacht – kaum mehr in der Lage sind, sich als lebenspraktisch relevant zu erweisen. In diesem Sinne gewinnt die These an Aktualität und Schärfe, wonach die Religion eigentlich der „Modernisierungsgewinner" des Säkularisierungsprozesses sei.

In Auseinandersetzung mit der These Meiers, der zufolge Politische Theologie ein „Begriff der Unterscheidung" ist, präzisiert Walter Schweidler, dass diese Unterscheidung eigentlich nur innerhalb der Politischen Philosophie angemessen gedacht werden könne. Im Unterschied zu einer allzu einfachen Disjunktion, wie sie unter anderem von Lilla vorgeschlagen wird, betont Schweidler stattdessen die „Potenz der Politischen Philosophie", welche seines Erachtens die ausgezeichnete Möglichkeit bietet, eine „Fundamentalreflexion" vorzunehmen, was das Verhältnis von Wahrheitsansprüchen im Kontext von Vernunft und Glaube, von Gewalt und Frieden betrifft.

Muhammad Legenhausen wiederum untersucht das „Theologisch-Politische Problem" aus einer dezidiert muslimischen Perspektive, indem er zum einen die wichtigsten Positionen Meiers, Schmitts aber auch Edith Steins in seine Ausführungen aufnimmt und zum anderen die besondere Qualität des Verhältnisses von *kalām* (Theologie) und *fiqh* (Rechtswissenschaft) laut Schia ins Bewusstsein hebt. Anhand detaillierter Analysen und in Erinnerung an die Schriften des Gelehrten Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī aus dem 13. Jahrhundert zeigt der Autor auf, dass es im Islam keinen prinzipiellen Widerspruch zwischen Rationalität und Glaube gibt bzw. dass die Spannungen, wenn schon, dann anderswo verlaufen. Besonders interessant und beachtenswert ist dabei Legenhausens Kritik an jenen puritanischen Positionen im Islam, die sich ganz von der Philosophie distanzieren wollen.

Auch für Hans Kraml zeigt sich in quellenkritischer Absicht, dass das Verhältnis von Religion und Politik sowie die unterschiedlichen Ordnungen, denen menschliches Leben angehört, nicht auf eine moderne, eindimensionale Dichotomie zurückgeführt werden können. Unterzieht man die Schrift *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua einer aufmerksamen Lektüre, wie sie von Kraml gerade auch in Hinblick auf historische Umbrüche paradigmatisch vorexerziert wird, dann lässt sich erkennen, dass Kirche und Staat schon sehr

früh, d.h. noch vor dem Beginn moderner Staatlichkeit, wechselseitig aufeinander bezogen worden sind, nicht zuletzt in Anbetracht eines deklarierten gemeinsamen Anliegens: des Wohl des Menschen.

Mit der messianischen Geste eines Schriftgelehrten, der sich wie kein zweiter klassifizierenden Schemata zu entziehen wusste, beschäftigt sich Andreas Oberprantacher. Auf ausgewählte Passagen Walter Benjamins hinweisend und diese miteinander verknüpfend, zeigt der Autor in seinem Essay auf, dass Benjamins Begriff des „Eingedenkens" bzw. einer „rettenden Kritik" jede Identifikation, aber auch jede Disjunktion von Philosophie und Theologie in dem Maße sprengt, wie er der Hoffnung um der Hoffnungslosen willen gewidmet wird.

Józef Niewiadomski antwortet Oberprantacher, indem er jenen „Rest, der die Funktion eines Stolpersteins behält", in den Schriften Benjamins nachspürt, der aus der Perspektive einer theologischen Kritik ein anderes Bild vermuten lässt. Kurt Anglets kritische Thesen zu Benjamins Messianismus mit der mimetischen Theorie von René Girard kombinierend, schließt Niewiadomski mit Anglet, dass dem Messianischen nicht mehr bleibt, „als den Weg des Untergangs anzukündigen."

Den letzten Beitrag in diesem ersten Abschnitt, der den Fragen der Politischen Philosophie gewidmet ist, leistet Werner Ernst. Wenn es so ist, wie der Autor mit Eric Voegelin argumentiert, dass Säkularisierung eine „‚Trennung' vom religiösen Ursprung bedeutet, dann ist auch die Frage nach der ‚Verbindung' mit diesem Ursprung zu stellen." Just dieser Frage widmet sich Ernst, wenn er im Spannungsfeld von „De-Divinisation" und „Re-Divinisation" eine andere Möglichkeit erkennt, „Hervorbringung" – in religionsphilosophischer, aber auch in psychoanalytischer Dimension – zu verstehen. Kritisch hebt er sich dabei nicht nur von Carl Schmitts politischer Theologie ab, sondern auch von Jürgen Habermas' These von der postsäkularen Gesellschaft.

Die Frage der politischen Theologie

Den zweiten Abschnitt des Bandes leitet Johann Maier mit einem Beitrag ein, der sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit dem „Land Israel" auseinandersetzt und dabei Rechtsquellen und aktuelle Politik systematisch aufeinander bezieht. Maiers Schlussfolgerung lautet, dass sich der „heutige Staat Israel [...] mit seinem dua-

len Rechtssystem, einem staatlichen und einem rabbinischen, in einer Zwickmühle" befinde und insbesondere eine revisionistische zionistische Politik befördere, die, gemessen an anderen Möglichkeiten, einseitig verläuft.

Christian Rutishauser setzt mit seinen Argumenten dort ein, wo auch er „das rabbinische Recht in spannungsvoller Nachbarschaft zum staatlichen Recht einer Demokratie erkennt". Anhand von ausgewählten Positionen (Martin Buber, Hans-Joachim Schoeps) zeichnet er den „metapolitische[n] Auftrag des Judentums" nach und akzentuiert einen jüdischen Begriff des Politischen, der sich quer zur Orthodoxie und zum Liberalismus verhält bzw. eine „produktive Dialektik" zulässt. Martins Bubers Theopolitik mit ihrer Absage an die politische Theologie kann als Beispiel einer solchen metapolitischen Haltung verstanden werden. Sie öffnet sich für die Gerechtigkeit aller Menschen und weist „theologische Sanktionierung von Recht und Politik, wie dies heute im Staat Israel üblich geworden ist", klar zurück.

In kritischer Distanz zur konstantinischen Synthese von Christus und Kultur bzw. zur Verstaatlichung des Christentums, beruft sich A. James Reimer in seinen Analysen auf die Politische Theologie der mennonitischen Gemeinschaft, für welche die Tradition der Bergpredigt von ungebrochener Bedeutung ist. In der Tradition der Täufer stehend kritisiert er klar die über lange Zeit im Christentum vorherrschende konstantinische Verschmelzung von Kirche und Staat. Im Gegensatz aber zu heute modisch gewordenen Lobliedern auf eine angeblich polytheistische Toleranz im antiken Römerreich, wäre es nach Reimer an der Zeit, mit dem lateinischen Kirchenvater Lactantius einen aktuellen Modus der Duldsamkeit – Reimer verwendet dazu den Begriff *forbearance* – zu definieren, der der Pluralität von Wahrheitsansprüchen Rechnung tragen könnte, ohne einfach beliebig zu wirken oder nach einer monotheistischen Hegemonie zu verlangen.

Dem facettenreichen Verhältnis von Macht, Autorität und Gewalt im Islam widmet sich Thomas Scheffler, indem er von Schmitt, Strauss und Meier ausgehend diverse Parallelen und Gegensätze zum Islamismus aufzeigt. Als entscheidend erachtet Scheffler dabei die Frage nach der „indirekten Macht", die für Schmitt ein politisches Unding darstellte und im Islam anhand der Schriftgelehrten (*ulamā)* erläutert werden kann. Diese nutzten, so der Autor, geschickt religionsrechtliche Zwischenräume, um im Spannungsfeld von Imma-

nenz und Transzendenz „dem Islam eine nachhaltig ‚konstitutionalistische' Wendung zu geben".

Im Kontext einer fundierten wie detaillierten Auseinandersetzung mit den mythischen Quellen des politischen Denkens von Hobbes, erhebt auch Wolfgang Palaver schwerwiegende Einwände gegen die systematische und nicht selten apodiktische Gegenüberstellung von Politischer Philosophie und Politischer Theologie in den Schriften Lillas. Gerade die von Hobbes wiederholt vorgetragene Formel „Jesus is the Christ", die von Jacob Taubes ebenso wie von Schmitt hervorgehoben wurde, lässt erkennen, dass das Denken der „großen Trennung" ein spannungsreiches ist, das sich nicht in einfachen Dichotomien erklären lässt. In diesem Sinne plädiert Palaver für eine andere Sensibilität gegenüber Politischen Theologien, zumal sie, wie anhand des Wirkens von Johannes Paul II. und Mahatma Gandhi gezeigt wird, auch eine Ressource für Gewaltfreiheit sein können.

Andreas Hetzel schließt sich dieser Argumentation insofern an, als auch er die Skepsis gegenüber der klassischen Säkularisierungsthese zum Ausgangspunkt nimmt, um das Verhältnis von Religion und Politik als wechselseitiges, aber nicht als reibungsfreies zu erschließen. Insbesondere der an Žižek gewonnene Gedanke eines „radikalen Neuanfanges" wird für die christliche Tradition als konstitutiv erachtet, und zwar in dem Sinne, dass sie „als Ganzes für das Ereignis des Ereignisses" und somit auch für „die Möglichkeit des Politischen" stehe.

Eine Begriffsbestimmung der „anderen" Art nimmt schließlich Peter Zeillinger vor. Der Diagnose, dass das Verhältnis von Religion und Politik ein im höchsten Maße begrifflich unsicheres sei, hält er entgegen, dass die politische Relevanz von Religion vielmehr danach beurteilt werden sollte, ob es ihr gelingt, aufgrund der Unmöglichkeit, „die religiöse Autorität *als solche* einzuholen", ein dezidiert „*gewaltkritisches* Potential" zu entfalten. In diesem Sinne ließe sich auch laut Zeillinger eine gewisse „Kompatibilität" von religiösen Gesten und – insbesondere als „post-strukturalistisch" ausgewiesenen – politischen Philosophien verstehen, wie sie sich in einer Vielzahl zeitgenössischer Schriften abzeichnet.

Historische Anfragen: Politische Religionen und Religiöser Sozialismus

Im dritten und letzten Abschnitt dieses Bandes stehen exemplarische historische Anfragen im Brennpunkt des Interesses. So konzentriert sich Marina Cattaruzza in ihren Analysen auf das Phänomen der „Politischen Religionen", das sie – Voegelins eigener Absetzung von diesem Begriff folgend – in systematischer Hinsicht einer historischen Kritik unterzieht und im Sinne einer „dichten Beschreibung" anhand der Verknüpfung von philosophischen Gedanken und politischen Reden illustriert. Im Zentrum stehen insbesondere der italienische Faschismus und der Nationalsozialismus. Dabei zeigt sich für Cattaruzza, dass der totalitäre Wille, „die lineare, endlose Zeit zu transzendieren und einen Zustand jenseits der Geschichte zu schaffen, [...] Aspekte eines radikalen Immanentismus auf[weist]", der weiterer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit bedürfte.

An Cattaruzzas Ausführungen anknüpfend und in Anlehnung an Hermann Lübbe und Hans Mommsen, widmet sich Jürgen Nautz mit seinem Beitrag der grundsätzlichen Frage, worin der „heuristische oder gar analytische Wert des Konzepts der Politischen Religion" bestehen könnte. Gewissen Einwänden Rechnung tragend erkennt Nautz das Potential für die Bestimmung von extremen Ideologien an und fordert zugleich auf, das wissenschaftliche Untersuchungsfeld zu erweitern.

Eine Annäherung an den religiösen Sozialismus nimmt Astrid von Schlachta vor, indem sie die Biographie von Robert Friedmann (1891-1970), der sich als in Wien geborener Jude taufen ließ und durch sein Interesse an der Täuferbewegung später im amerikanischen Exil selbst Mennonit wurde, im Kontext ihrer Geschichte und seines Briefwechsels mit Otto Bauer und Leonhard Ragaz schildert. Im Hinblick auf die diversen Spannungen, die sich im Leben Friedmanns abzeichnen, hebt von Schlachta hervor, dass „der gelebte Glauben der frühen Täufer [in dem Maße] eine idealbildliche Projektion" bildete, wie er der ursprünglichen Unwegsamkeit einer gewaltsamen Gegenwart verpflichtet bleibt.

Roman A. Siebenrock antwortet auf von Schlachta, indem er zunächst das Verhältnis von darstellend-rekonstruierender Geschichtsschreibung und systematischem Urteil der Geschichte bestimmt. Da es Siebenrock zufolge „keine Geschichtsschreibung ohne Subjekte, und damit Interessen, Optionen und Wertungen

[geben kann]", müsse es im wissenschaftlichen Diskurs – unter der Voraussetzung, dass er selbstkritisch geführt wird – auch darum gehen, Befunde mit normativen Urteilen zu konfrontieren. Konkret bedeutet dies für Siebenrock mit Blick auf Friedmanns religiösen Radikalismus eine Kriteriologie des Martyriums in die Diskussion einzubeziehen und die Vorstellung eines „apokalyptischen Christentums" mit jener eines „bürgerlichen Christentums" zu konfrontieren.

Auch für Marco Russo bildet jenes Spannungsfeld, das sich vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken erstreckt, den geeigneten Ausgangspunkt für eine Spurensuche, die sich als geschichtliche, aber auch als theologische versteht. Anhand der Lebensgeschichte und der Schriften des sogenannten „kleinen" Otto Bauer (1897-1986), der 1926 den „Bund der religiösen Sozialisten" in Österreich gründete, wird von Russo aufgezeigt, dass der religiöse Sozialismus wohl immer auch ein Denken der Krise ist, und zwar in dem Sinne, dass der Welt, wie sie erfahren wird, eine Hoffnung entgegen gehalten wird, die die Chance zu einem radikalen Neuanfang bieten könnte, und zwar im Diesseits.

Eben dieses schwierige und nicht selten verhängnisvolle Verhältnis von Diesseits und Jenseits wird von Wilhelm Guggenberger zum Gegenstand einer diesen Abschnitt und zugleich den Band abschließenden Betrachtung gemacht. Dabei zeigt sich für den Autor, dass nicht Religion an und für sich eine Herausforderung für Politik darstellt, „sondern erst ein gesellschaftskritischer Glaube, der immer und überall seinen Finger auf die Differenz zwischen der faktischen gesellschaftlichen Ordnung und dem Reich Gottes legt, und der diese Differenz als Aufgabe formuliert." So gesehen gelte es, sich in der Kunst zu üben, Politik und Glaube kritisch aufeinander zu beziehen, ohne sie jedoch zu verwechseln oder zu identifizieren.

Die verschiedenen und zum Teil divergierenden Zugänge zum Thema zeigen deutlich, dass die von Lilla und Meier in polemischer Absicht vorgenommene Unterscheidung von Politischer Theologie und Politischer Philosophie dem komplexen Verhältnis von Religion und Politik nicht gerecht wird. Gerade die Reduktion der Politischen Theologie auf einen blinden Gehorsam gegenüber einer spezifischen Offenbarungslehre ist eine Karikatur der vielen verschiedenen Konzeptionen, die sich tatsächlich in Theorie und Praxis finden lassen. Diese Karikatur wurzelt letztlich in einem ideologischen Säkularismus, der erkenntnistheoretisch Religion als „fehlerhafte Denkweise"

im Verhältnis zur philosophischen Rationalität stilisiert und in politischer Hinsicht religiöse Bewegungen nur als „Bedrohung“ verstehen kann.[6] Wie unter anderem Hans Kraml in seinem Beitrag deutlich macht, geht diese Form einer säkularistisch verengten Moderne mit einem Verleugnen der eigenen Herkunft einher. Die religiösen Wurzeln der modernen Trennung von Religion und Politik müssen ausgeblendet werden, um die als selbstverständlich angenommene Überlegenheit einer solchen einseitigen Moderne überhaupt erst behaupten zu können.

Ähnlich wie Lilla spricht auch der französische Philosoph Bruno Latour von der „großen Trennung“, die die Moderne durchzieht. So wie für Lilla ist auch für Latour Hobbes das vorzügliche Beispiel für den Versuch einer Ausklammerung von Transzendenz, die von der Moderne als Trennung eingefordert wird. Hobbes „will die katholische Einheit wiederfinden, aber indem er jeden Zugang zur göttlichen Transzendenz versperrt. [… K]einerlei Transzendenz, kein Rückgriff auf Gott, kein Rückgriff auf eine aktive Materie oder eine Macht von Gottes Gnaden, nicht einmal ein Rückgriff auf mathematische Ideen im Sinne Platons.“[7] Doch im Unterschied zu Lilla erkennt Latour, dass diese Moderne ihrem eigenen Anspruch, eine große Trennung zu vollziehen, nicht gerecht werden konnte und stattdessen ständig zwischen Transzendenz und Immanenz pendelte, auch wenn sie gerade diesen Umstand auszublenden versuchte. Mit Blick auf Hobbes argumentiert Latour, dass „die Immanenz des Sozialen den Leviathan nicht daran hindern wird, transzendent zu bleiben“[8]. Es ist ein solches viel umfassenderes Verständnis der modernen Welt, das viele Beiträge dieses Bandes charakterisiert, etwa wenn in Weiterführung von Eric Voegelins Einsichten in das Phänomen der politischen Religionen aufgezeigt wird, wie die offizielle Absage an das Religiöse eine Rückkehr des Ausgeschlossenen durch die Hintertür, d.h. in Form totalitärer Ersatz- oder Anti-Religionen, befördern konnte. Auch heute sollte die Frage der Religion nicht einfach als vormodern ausgeblendet und abgespalten werden, wenn wir Antworten auf die religionspolitischen Herausforderungen unserer Gegenwart finden wollen, die etwas wahrhaft anderes als Gewalt bieten.

[6] Taylor (2009), 680.
[7] Latour (2008), 29f.
[8] Latour (2008), 29f.

Literatur

Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Übersetzt von G. Roßler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lilla, Mark (2006): *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*. New York: New York Review Books.

Lilla, Mark (2008): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. New York, NY: Vintage Books.

Meier, Heinrich (1996): *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Meier, Heinrich (²1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Meier, Heinrich (2000): *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Meier, Heinrich (³2009): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: Metzler.

Palaver, Wolfgang (1996): „Die Politische Theologie des Großinquisitors. Bemerkungen zu Heinrich Meiers Buch ‚Die Lehre Carl Schmitts'", in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 118, 36-49.

Palaver, Wolfgang (1998): *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Taylor, Charles (2009): „Die Bedeutung des Säkularismus", in: R. Forst u.a. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 672-696.

I. Grundfragen der politischen Philosophie

Religion als Modernisierungsgewinner. Politische, kulturelle und existentielle Aspekte

Hermann Lübbe

Der Säkularisierungsprozess begünstige in wohlbestimmbarer Hinsicht die Religion – so fand ich im ersten Kapitel meines Buches „Modernisierungsgewinner" aus dem Jahr 2004.[1] Das war und ist eine Meinung von schwacher Evidenz, und meine Absicht ist, ihr mit dieser Vorlesung Raymund Schwager zu Ehren[2] einige Plausibilität zu verschaffen. Ich möchte mir das nicht leicht machen und stelle entsprechend die These, die moderne Zivilisation intensiviere religionsbegünstigende Daseinserfahrungen, vor eine Skizze historisch-politisch wirksam gewordener Annahmen des Gegenteils. Zunächst skizziere ich eine Quintessenz der Religionskritik von Karl Marx. Philosophiehistorisch betrachtet ist die Marx'sche Religionskritik eine neben zahllosen anderen und nach ihren kognitiven Gehalten nicht einmal die interessanteste. Aber sie hat Weltgeschichte gemacht, nämlich als integraler Teil der Ideologie des Marxismus-Leninismus. Noch die Heranwachsenden, die in der Ära des Einheitsparteiführers Honecker, statt an der Jugendweihe teilzunehmen, sich konfirmieren ließen, riskierten damit Einschränkungen ihrer

[1] Lübbe (2004).

[2] Der Vortrag war zugleich Eröffnungsvortrag der Fachtagung, aus der dieser Band hervorgegangen ist, als auch Teil der Vorlesungsreihe „Raymund Schwager - Innsbrucker Religionspolitologische Vorlesungen"; Anm. d. Hg.

beruflichen und bürgerlichen Karriere. Es handelte sich dabei um eine späte und relativ milde Manifestation politisierter Religionskritik, die unter Stalin, wie schon unter Lenin, gewalttätig gewesen war. Wieso war sie das?

Philosophen und Theologen, fand Marx, hätten „die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch, was man sonst will, von den Tieren" unterschieden. Die Menschen selbst hingegen fingen an, „sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren". Der Zivilisationsprozess – das ist somit der Prozess progressiver Verwandlung der Lebensvoraussetzungen des Menschen in Produkte seiner Arbeit. Mit der Vollendung dieses Prozesses hat die Menschheit, was ist, nur noch sich selbst zu verdanken und die vormoderne Unvermeidlichkeit, einen Schöpfergott um seine guten Gaben zu bitten und gegebenenfalls für sie zu danken, entfällt. Mit Rekurs auf die Vorgeschichte der Menschheit lässt sich durchaus verstehen, wieso die „Schöpfung" eine „sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung" sei. Postrevolutionär, auf dem Niveau uneingeschränkter Selbstermächtigung angelangt, verbleibt entsprechend in politisch-praktisch gewordener Religionskritik mancherlei abzuarbeiten und wegzuräumen – einschließlich lästig gewordener residualer Subjekte fixierter religiöser Selbstentfremdung. „Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt". In der Überbietung der „bürgerlichen", nämlich liberalen Revolution durch die proletarische Revolution heißt das religionspolitisch: An die Stelle der bürgerlichen „Religionsfreiheit" tritt die proletarische Befreiung „von der Religion", und aus der bürgerlich-liberalen „Judenemanzipation" wird die „Emanzipation der Menschheit vom Judentum". So äußerte sich Karl Marx bekanntlich in seiner Abhandlung „Zur Judenfrage" und der zitierte Satz legitimiert den Anti-Zionismus, der später in der Politik des „Weltfriedenslagers" kanonisch werden sollte.

Symbolisch ist die politisierte Religionskritik marxistischer Herkunft exemplarisch in der von Stalin veranlassten Sprengung der größten Kathedrale zu Moskau manifest. Auf dem von religiöser Architektur frei geräumten Platz sollte ein Palast des Volkes errichtet werden, der seinerseits als Sockel eines Riesendenkmals des Menschheitsführers Lenin zu dienen hatte. Der Krieg unterbrach dieses Programm, und weil die Sowjetunion und näherhin Russland sich im Großen Vaterländischen Krieg auch auf den Sukkurs der

offenkundig nicht abgestorbenen religiösen Traditionen des Volkes angewiesen wusste, ließ sich dann auch nach dem siegreichen Ende des Krieges der Plan der Errichtung eines stadtbildprägenden Bauwerks antireligiöser Groß-Architektur nicht mehr realisieren. Aus dem Loch, das die weggeräumten Trümmer der Kathedrale hinterließen, wurde ein Volksbad. Der Besucher Moskaus erblickte es, wenn er aus der Puschkin-Galerie heraustrat.

Es liegt in der religionspolitischen Natur der Sache, dass symbolische Aktionen dieser außerordentlichen Größenordnung und Signifikanz in vielerlei Formen der Gewalt gegen Personen ihre Entsprechung haben. Eine einzige dieser Gewalttätigkeiten aus der Geschichte des antireligiösen bolschewistischen Terrors sei hier exemplarisch erwähnt – die von Stalin veranlasste Liquidation von siebenhundert orthodoxen Bischöfen, mit deren Tötung man annahm, der sich immer noch windenden Schlange religiösen Aberglaubens das Haupt zertreten zu haben.

Zur ideologiepolitisch durchaus zentralen Bedeutung, die im bolschewistischen System unter den Mächten der menschlichen Vorgeschichte der Religion zukam, passt Eric Voegelins Charakteristik der totalitären Ideologien als „politische Religionen", die bekanntlich schon 1938 vorlag,[3] aber zu großer Wirkung erst nach dem Ende der nationalsozialistischen Diktatur gelangte. Der Begriff der Politischen Religion hält fest, dass die großen totalitären Bewegungen tatsächlich auch zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts gehören. Unzweckmäßig bleibt, so meine ich, der Begriffsname, den Voegelin seinem Konzept der totalitären Bewegungen gegeben hat, eben „Politische Religionen". Weil es sich, wie exemplarisch in Erinnerung gebracht, darum handelte, das Ende der Religion zu exekutieren, handelt es sich doch bei den totalitären Bewegungen, statt um Religionen, eben um Anti-Religionen, und so zuerst sollte man sie entsprechend in religionspolitischer Absicht benennen. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die totalitären Bewegungen sich zugleich der nutzbaren Erbschaft religiöser Kultur in reichem Maße bedient haben – von der Märtyrerverehrung bis zum Reliquienkult und von ihrer kirchenjahrsanalogen Feiertagsordnung bis zur katechismusförmig aufbereiteten Quintessenz bekenntnispflichtiger ideologischer Lehrgehalte. Immerhin, so ließe sich im Versuch einer Verteidigung des Begriffsnamens „Politische Religion" zur Kenn-

[3] Voegelin (1993).

zeichnung der totalitären Bewegungen sagen, führten doch, im Unterschied zu den politischen Repräsentanten des bolschewistischen Internationalsozialismus, die Führer des Nationalsozialismus den „Herrgott" immer wieder einmal im Munde. Claus-E. Bärsch hat das in seinem wichtigen Buch „Die Politische Religion des Nationalsozialismus"[4] reich belegt, und Rainer Bucher hat uns sogar mit „Hitlers Theologie"[5] bekannt gemacht. Nichtsdestoweniger hat auch der Nationalsozialismus unverkennbar den Status einer Anti-Religion, nämlich im Verhältnis zum Christentum mit seinen Paulinisch geprägten Gehalten jüdischer Überlieferung, auf die sich Hitler am 30. November 1944 sozusagen in einer Bibelstunde bezog, in der er im Führerhauptquartier über Exodus 12,37ff. monologisierte. Der Auszug der Juden aus Ägypten wurde hier als Selbstrettung des „national" gebliebenen Teils der „Ägypter" interpretiert. Späterhin aber habe der zum Paulus gewordene Jude Saulus das jüdische Gift der Zersetzung als „sein ‚Christentum'" nach Europa gebracht: „Alle Menschen sind gleich! Brüderlichkeit! Pazifismus! keine Würde mehr! und der Jude triumphierte".

Ob Hitler Nietzsche gelesen hat, ist zweifelhaft. Aber er kannte Dietrich Eckart und dessen Buch mit dem verblüffenden Titel „Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir"[6], und Eckart war ihm als Deuter dieser jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung so wichtig, dass er ihm immerhin sein Hauptbuch „Mein Kampf" widmete. Ideologiekonsequent begann demgemäß der reichsflächendeckende Terror gegen die Juden mit der Abfackelung der Synagogen. Wahr ist, dass demgegenüber Hitler seine „Gnadentod"-Aktion wider das „lebensunwerte" Leben Behinderter abbrach, als dagegen der Bischof von Münster öffentlichkeitswirksam seine Stimme erhob. Aber das geschah ja nicht, weil der Bischof den Führer zu einer besseren Moral bekehrt hätte. Hitler brauchte vielmehr Ruhe an der „Heimatfront", und die religionspolitischen Fälligkeiten in der Absicht der Volksreinigung wären nach dem erwarteten Siegfrieden auf die politische Tagesordnung gelangt.

Inzwischen sind bis auf marginale Reste alle großen totalitären Anti-Religionen untergegangen. Das Christentum, das sie in erster Linie bekämpften, ist nicht untergegangen, – das ist trivial. Aber es

[4] Bärsch (1998).
[5] Bucher (2008).
[6] Eckart (1924).

ist zugleich auch ein historisches Faktum von fundamentaler Bedeutung, und die Einsicht in die Gründe, die die totalitären Anti-Religionen ephemer sein ließen und die Religion überlebensfähig, sind nicht trivial. Jedenfalls braucht man, um das zu verstehen, eine andere Philosophie der Religion als die Philosophie jener Kritiker der Religion, die ihr modernisierungsabhängiges Verschwinden prognostizierten, für unaufhaltsam und für wünschenswert hielten. Stattdessen ist nun die Moskauer Kathedrale, die dem Palast des seiner selbst uneingeschränkt mächtig gewordenen Volkes weichen sollte, neu errichtet, der Zionismus hat sich als staatsbildende Kraft durchgesetzt und behauptet. Die Erinnerung an den Holocaust hält wie nichts anderes die völkerrechtliche Positivierung des Verbots von bürgerrechtlichen Diskriminierungen aus rassischen oder religiösen Gründen weltöffentlich unwidersprechlich. Religionspolitisch, so scheint es, ist die Philosophenidee der Befreiung der Menschheit von der Religion gescheitert, die ältere Idee der Befreiung der Religion hingegen aktuell geblieben.

Inzwischen, das heißt seit knapp zwei Jahrzehnten, ist die Präsenz der Religion als neuer politischer Faktor in den internationalen Beziehungen noch aufdringlicher geworden. Als Protokollant dieses Vorgangs ist wie kein anderer Samuel P. Huntington bekannt geworden. Sein Buch „The Clash of Civilisations" erschien zuerst 1996[7], wurde rasch weltbekannt und überdies alsbald scharf kritisiert. Huntingtons These, die Religion wirke inzwischen sogar wieder als Medium der Verschärfung politischer Konflikte, sei „moralisch fragwürdig, politisch gefährlich" – so fand der Pariser Politologe Pierre Hassner in einem zuerst in Wien erschienenen Besprechungsaufsatz.[8] Richtig ist, dass uns weltpolitisch auch heute eine Fülle von Konflikten bedrohen, bei denen die Religionen faktoriell gar nicht beteiligt zu sein scheinen. Für die sehr bedrohlichen Spannungen zwischen den beiden Staaten auf der koreanischen Halbinsel zum Beispiel gilt das, oder auch für die politischen Selbstbestimmungsansprüche der Kurden in der Türkei und im Norden des Irak. Aber Bücher werden nützlich, wenn man sie von ihrer starken Seite nimmt, und Huntington behauptet ja gar nicht, dass alle politischen Konflikte in letzter Instanz religiös motiviert seien. Seine Meinung ist lediglich, dass heute eben auch Religionen wieder politisch fron-

[7] Huntington (1996).
[8] Hassner (1997).

tenbildend wirken, ohnehin bestehende Spannungen verschärfen und Gewalt bis hin zum terroristischen Waffengebrauch legitimieren. Der katholische Theologe Hans Küng fand diese Sicht der Dinge bestürzend, nachdem doch in seinem Konzept des „Weltethos" den Religionen im humanen Kern ihrer Botschaft die Rolle des wichtigsten Friedensmahners und Friedensfaktors zugedacht war. Gewiss: Jede Religion lehrt den Frieden, das aber doch nicht pazifistisch bedingungslos, so dass, je höher die Frommen das Gut des Friedens schätzen, zugleich auch die Bereitschaft, für ihn einzustehen und gegebenenfalls für ihn zu kämpfen, an Intensität gewinnen muss.

So oder so: Versuche, mit militärischen Mitteln eine Religion durch eine andere zu verdrängen – genau darum handelte es sich zumindest unter anderem, als die serbische Artillerie im Kampf um Sarajevo gezielt eine der ältesten und größten Moscheen auf dem Balkan zerschoss, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee nämlich, und ganz gewiss wäre die Moschee als Moschee nicht wieder aufgebaut worden, wenn der serbische Präsident Milošević sein Kriegsziel erreicht hätte, welches der Grazer Historiker Arnold Suppan folgendermaßen zusammengefasst hat: Die Eroberung „Bosniens und der Herzegovina, Slawoniens und Dalmatiens" sowie die „Reduzierung Kroatiens auf ein ‚Nordkroatien' wie gegen Ende des 16. Jahrhunderts". Dazu passt dann auch die Aufbietung orthodoxer Gewalt gegen die barocke Katholizität Vukovars. Auf die Kritik, die sich in der internationalen Presse erhob, die Zerschießung Vukovars sei doch ein barbarischer Akt, wurde religionspolitisch ambitioniert erwidert, Vukovar werde schöner als zuvor, nämlich im byzantinischen Stil neu erstehen.

Beim Thema „religiös motivierte Gewalt" assoziieren wir aus nahe liegenden Gründen heute vorzugsweise islamistische Terrorismen. Umso wichtiger ist, gegenwärtig zu halten, dass der Islam auch seinerseits zum Objekt religiös mitmotivierter Aggression geworden ist. Auf den Sarajevo-Fall ist deshalb noch zurückzukommen. Aber auch außerhalb der christlichen Welt wurden Moslems Opfer politisierter religiöser Gewalt – so in Ayodhya nahe Dehli, wo der hinduistische Mob die altehrwürdige Babar-Moschee in kürzester Zeit niederriss. Indien wird gern als die größte, nämlich bevölkerungsreichste Demokratie der Welt apostrophiert, in der es sich nach aller Regel von selbst verstehen müsste, in einem solchen Fall Wiedergutmachung zu leisten. Indessen: Der Wiederaufbau der Moschee

hätte die Riots, die ohnehin schon über zweitausend Tote gekostet hatten, mit Sicherheit abermals angeheizt. Als hilfreich erwies sich in diesem Fall die Wissenschaft. Eine Archäologenkommission wurde tätig, grub sich durch die Trümmer der Moschee hindurch und stieß in der Tiefe auf Reste eines Shiva-Tempels. Damit war die historische Legitimität des Anspruchs der Hindus erwiesen, dass an der Stelle der Moschee ein hinduistisches Heiligtum zu errichten sei, wozu es freilich noch nicht gekommen ist.

Mit der Vergegenwärtigung jüngster religionspolitisch gezielter Gewalttätigkeiten ließe sich lange fortfahren – von der Sprengung der Buddha-Statuen in den Felsen des Hindukusch bis zum Iran-Irak-Krieg während des Diktatoriats Saddam Husseins, dessen Opfer vor allem die Schiiten im irakischen Süd-Osten wurden. Aber friedliche Formen der Durchsetzung religiös mitmotivierter politischer Selbstbestimmungsansprüche hat es in jüngster Zeit auch gegeben. Das lässt sich an einem der wichtigsten weltpolitischen Vorgänge ablesen, der nächst den beiden Weltkriegen die europäische Geschichte zwischen den Pariser Vorortverträgen und dem Zerfall der Sowjetunion geprägt hat. Ich meine die Pluralisierung der Staatenwelt in Ost- und Ostmitteleuropa einschließlich des Nahen Ostens, der Kaukasus-Region und auch noch des westlichen Zentralasien. In diesen riesigen Räumen gibt es heute anstelle der hier bis zum Ende des Ersten Weltkrieges dominanten drei großen Herrschaftsmächte die neunfache Anzahl von Nationalstaaten – inzwischen ausnahmslos Mitglieder der UNO und damit in ihrer Souveränität völkerrechtlich anerkannt und geschützt. Wieso just in unserer technisch und wirtschaftlich, informationell und institutionell rasch zusammenwachsenden Welt die Menge der Nationalstaaten zunimmt und nicht etwa abnimmt – die Beantwortung dieser Frage gehört in einen anderen Kontext. Hier muss es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass die Grenzen der fraglichen neuen Staaten nicht ausnahmslos, aber doch in der übergroßen Mehrzahl der Fälle zugleich religionskulturell mitgeprägte Grenzen sind. Das gilt für das Luthertum der beiden nördlichen baltischen Staaten gegen die russische Orthodoxie. Es gilt für die altkirchlichen Christentümer Georgiens und Armeniens gegen die Orthodoxie einerseits und gegen den Islam Aserbeidschans andererseits. Es gilt für die Grenzverläufe zwischen den Religionskulturen der Staaten, die einst „Jugoslawien" waren, und für die Grenzen der noch unvollständigen Souveränität Kosovos gilt es überdies, die sich bis heute als resistent gegen ver-

spätete Versuche Serbiens erwiesen haben, die Folgen der Schlacht auf dem Amselfeld zu revidieren.

Ich breche die Reihe exemplarischer Vergegenwärtigung der neuen Präsenz repolitisierter Religion in den internationalen Beziehungen hier ab. Die kleine Reihe bestätigt, was bereits 1971 in einem Salzburger Vortrag Arnold Gehlen sagte: „Dass es mit der Religion wieder ernst wird“, könne man „am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten“ ablesen. Rezente Apologeten einer Religionsphilosophie, die, wie der eingangs zitierte Karl Marx, die Religion für ein modernisierungsabhängig schließlich absterbendes Relikt halten, mögen erwidern, die exemplarisch erwähnten Regionen repolitisierter religiöser Kultur seien doch nahezu exklusiv Regionen defizitärer Entwicklungsstände – vom Kosovo bis nach Armenien und von Usbekistan bis nach Bosnien. Zu diesem Einwand würde passen, dass einige der besonders hochentwickelten Regionen Europas zugleich Regionen einer sehr weit fortgeschrittenen Säkularisierung sind. Als religionssoziologisch geeignete Messgröße für Säkularisierungsstände wird ja gern der abgesunkene Prozentsatz genutzt, zu welchem die Bürger überhaupt noch einer verfassten anerkannten Religionsgemeinschaft, einer Kirche gar, angehören. In den Niederlanden zum Beispiel ist dieser Anteil inzwischen auf unter fünfzig Prozent abgesunken, und für den Stadtstaat Hamburg gilt dasselbe.

Das ist also das säkularisierte Europa, das, etwas weniger krass, sich selbstverständlich auch mit Rekurs auf katholische Regionen veranschaulichen ließe – von den in Spanien wie in Italien stärker als überall sonst absinkenden Geburtenraten bis zum sich verschärfenden Priestermangel und vom Problem, für nicht mehr benötigte Kirchenbauten Formen würdiger profaner Verwendung zu finden, bis zur anhaltenden Schrumpfung vieler Ordensgemeinschaften. Dass das nur die eine Seite religionssoziologisch beschreibbarer europäischer Wirklichkeit ist, weiß man, und es sei hier darauf verzichtet, auch noch die andere Seite zu vergegenwärtigen – vom Masseneventcharakter ökumenisch-geistlich begleiteter Biker-Treffen bis zu der nie zuvor gekannten Fülle der Wanderer auf den europäischen Jakobswegen und von der Menge der Teilnehmer der Wallfahrten zu den alten und neuen Stätten der Erscheinung der Mutter Gottes bis hin zu den außerordentlichen Aufwendungen des Denkmalschutzes für Sakralbauten, Orgeln oder historisierte Friedhöfe.

Der Aufwand ist beträchtlich, der einem abverlangt ist, wenn man das alles in seiner scheinbaren oder auch tatsächlichen Wider-

sprüchlichkeit sich verständlich machen wollte – die sehr schwach besetzten Kirchenbänke am 7. Sonntag nach Trinitatis zum Beispiel, das komplementäre Gedränge im Urlaubsinselkirchlein am gleichen Tag, die Seebestattung im „engsten Familienkreis" einerseits und das polizeilich geordnete gemeindliche Großereignis einer Prominentenbeisetzung andererseits. Man vermisst, was man gewohnt war und beklagt es. Gleichzeitig gibt es die Fülle des Neuen mit seinen Befremdlichkeiten – in unserer alten Welt und in der Neuen erst recht. So oder so sind die USA der markanteste Gegenbeweis gegen die zitierte Annahme, die unübersehbaren Phänomene nachtotalitär politisch revitalisierter Religion auf dem Balkan oder im Kaukasus seien entwicklungsdefizitär erklärbare Relikte. Die USA sind eben im Unterschied zu Europa durch zweierlei gleichzeitig geprägt – durch ihre hohen zivilisatorischen Entwicklungsstände einerseits und durch Formen der Präsenz der Religion im öffentlichen und näherhin sogar politischen Leben andererseits. Kein europäischer Staatschef beschlösse bei Gelegenheit einer Afrika-Rundreise seine Abschiedsreden mit dem frommen Wunsch „God bless you", wie es zuletzt noch Clinton tat. Kein europäischer Regierungschef würde es riskieren, komplementär zum jeweils national geltenden liberalen Schwangerschaftsabbruchsrecht in öffentlicher Rede die herrschende Abtreibungspraxis zu beklagen. Präsident Reagan aber tat eben das. Die Angelobung öffentlicher Amtsträger auf die Bibel gälte hier als inkorrekt. In den USA aber ist bislang noch jedem Präsidenten für seine Eidesleistung die Heilige Schrift gereicht worden. Die banknoteninschriftliche Bekundung von Gottvertrauen erschiene in Europa als bizarr, wenn nicht als zynisch. In den USA gehört es zum Alltag am Zahltisch. – Die berühmte oder auch berüchtigte amerikanische „Civil religion" ist übrigens nichts anderes als ein höchst zweckmäßig gebildeter Begriff zur konzeptuellen Bündelung der exemplarisch vergegenwärtigten Bestände öffentlich präsenter und gelebter Religion. Diese Zivilreligion ist somit nicht ein Intellektuellenkonstrukt, auch nicht eine staatsparteiliche Erfindung in der Absicht, für Zwecke der Stabilisierung des Gemeinwesens Religionsstütze in Anspruch zu nehmen. Der Gott, den der amerikanische Präsident in seinen öffentlichen Gebeten anruft, ist vielmehr derselbe, zu dem er schon in der Sonntagsschule zu beten gelernt hatte, der Gott also Abrahams, Isaaks und Jakobs, den eben im Unterschied zur gemeinen Praxis europäischer Staatschefs ein amerikanischer Präsident nicht beschweigt, nachdem er seinen Amtssitz bezogen hat.

Man beachte, dass diese zivilreligiöse Präsenz erlernter und gelebter Religion in ihren verbalen und sonstigen Riten uns in den USA in einem Verfassungssystem strikter Trennung von Staat und Kirche begegnet. Das ist aus europäischer Perspektive, sagen wir aus der Perspektive des französischen Laizismus, schwer verständlich. Wie erklärt es sich? Handelt es sich um einen Widerspruch, gar um Manifestationen des Widerspruchs, gar des Widerstands Frommer gegen ein Religionsrechtssystem, das sich mangels mobilisierbarer Mehrheiten leider nicht religionsfreundlicher machen lässt? Das Gegenteil ist der Fall. Die strikte Trennung von Staat und Kirche mit ihrem ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Verbot der Errichtung einer Staatskirche, gegen die in Europa in Reaktion auf die Pariser Juli-Revolution wie kein anderer Gregor XVI wie gegen ein Teufelswerk predigte, war ja in den USA gerade nicht eine Trennung in religionskritischer, vielmehr in religionsfreundlicher Absicht. Die Absicht war, den noch im 19. Jahrhundert in die Neue Welt, nun also in die USA einwandernden bedrängten Dissidenten, die unter dem Druck der europäischen Hoch- und Staatskirchentümer zu leiden gehabt hatten, schlechterdings uneingeschränkte Glaubensfreiheit zu verschaffen. Das urliberale Institut der Religionsfreiheit als Instrument der Befreiung der Religion zu nutzen – darum ging es, und mehr als jeder anderen Glaubensgemeinschaft ist das bekanntlich den Katholiken zu Gute gekommen. Das wäre niemals möglich gewesen, wenn die USA – was ja nicht von Anfang an ausgeschlossen war – ihren religionsrechtlichen Neubeginn in einer Staatskirche oder auch einer staatskirchenrechtlich privilegierten Kirche des europäischen Typs gesucht und gefunden hätten. „American culture is characterized by the coexistence of the secular and the religious" – so hat es zusammenfassend David D. Hall gesagt.[9]

Just die striktere Trennung von Staat und Kirche hat also in den USA die öffentliche Präsenz der Religion bis in das politische Leben hinein begünstigt, und eben aus diesem Grund hatte die amerikanische Politik auch den wacheren Sinn für die potentiell folgenreiche religionspolitische Unerträglichkeit der jüngsten Balkankrise mit ihrer Zuspitzung im serbischen Angriff auf Sarajevo. Frankreich zum Beispiel schien eher an der Erhaltung der europäischen Staatenwelt, wie sie aus den Pariser Vorortverträgen herausgekommen war, inter-

[9] Hall (1997).

essiert zu sein, und auch die Europäische Union hielt sich entsprechend zurück. Es waren die USA, die sich auf der Legitimitätsgrundlage eines NATO-Beschlusses schließlich entschlossen, mit ihren Kampfbombern, die von einem in der Adria kreuzenden Flugzeugträger gestartet waren, die serbische Artillerie zu liquidieren und damit einen Friedensprozess einzuleiten, der dann auch eine friedliche Koexistenz der Religionen in dieser Region würde möglich machen können. Die weltpolitischen Dimensionen der Angelegenheit hatte zuvor schon der Besuch der Ministerpräsidentinnen der beiden volkreichsten und zugleich militärstärksten islamischen Länder diesseits Indonesiens, Pakistans und der Türkei, öffentlich sichtbar gemacht, nämlich das Treffen der Damen Bhutto und Çiller ausgerechnet in Sarajevo. Die Amerikaner sahen deutlicher als die Europäer, was es bedeuten müsste, wenn Europa ohne interventionsbereiten Widerspruch die Vernichtung der letzten kulturellen Reste des alten osmanischen Reiches hinnähme.

Noch einmal also: Die USA sind der weltpolitisch wichtigste Fall, an welchem sich ablesen lässt, dass zivilisatorische Modernität einschließlich ihrer religionsrechtlichen Komponente das religiöse Leben begünstigt, was freilich gerade auch im amerikanischen Falle einschließt, dass sich hier zugleich auch Frömmigkeitsformen eher noch als in Europa zu erhalten vermochten, die dort als „fundamentalistisch“ verschrien sind – allerlei Biblizismen zum Beispiel, die der Erde kein höheres Alter als ihre biblisch errechneten knappen sechstausend Jahre vergönnen und damit selbstverständlich auch die Evolutionstheorie perhorreszieren. Eine ernsthafte Gefahr für die Wissenschaftsfreiheit ergibt sich daraus gleichwohl nicht. Die Gefahr besteht wohl, wird aber durch die Macht anders orientierter Mehrheiten und gelegentlich auch durch Gerichtsentscheide neutralisiert.

In letzter Instanz ist das insoweit beschriebene Faktum der Begünstigung religiöser Kultur in Modernisierungsprozesse durch Zusammenhänge bedingt, für deren Analyse traditionellerweise die Philosophie zuständig ist. Zwei dieser Umstände möchte ich zunächst benennen und dann erläutern. Erstens also: Modernisierungsprozesse verschaffen jenen Selbst- und Welterfahrungen, auf die sich rational einzig religiös antworten lässt, zusätzliche Aufdringlichkeit. Zweitens: Ineins mit der fortschreitenden Verwissenschaftlichung und Technisierung der modernen Zivilisation verflüchtigen sich die Inkompatibilitäten wissenschaftlicher und religiöser Weltbilder, wie sie das Aufklärungszeitalter beschäftigt hatten, und die je-

weils neuesten Mitteilungen von der Forschungsfront werden religionskulturell irrelevant.

Zunächst bleibt also zu erläutern, wieso mit der Verwissenschaftlichung und Technisierung unserer zivilisatorischen Lebensvoraussetzungen die existentiellen Erfahrungen individuell und kollektiv an Aufdringlichkeit gewinnen, auf die wir rational einzig in religiöser Orientierung antworten können. Generell gilt das ja für alle Lebensvoraussetzungen, die durch absolute ontologische Kontingenz charakterisiert sind. Das ist unüberhörbar die Sprache der Philosophie, und in traditionsreichen Sätzen sagt sie zu dem hier angeschlagenen Thema, dass sich das Jedermanns-Faktum zu sein, statt nicht zu sein, prinzipiell nicht in Handlungssinn transformieren lasse. Wir mögen ja ein Wunschkind sein. Aber es war ja nicht der eigene Wunsch, der sich mit unserem Dasein, indem es uns zufiel, erfüllte. Fürs Insgesamt der Bedingungen unseres Daseins gilt dasselbe. Dass überhaupt etwas ist, statt vielmehr nicht zu sein – das lässt sich als Resultat unserer Zustimmung zu einem Projekt, die wir am Ende eines herrschaftsfreien Diskurses auch unsererseits konsensuell erteilt hätten, nicht verständlich machen, und entsprechend bleibt auch der eingangs zitierte Marx'sche Satz ontologischer Nonsens, die Religion, als das kulturell universelle Medium unserer Beziehung auf das absolut kontingente Faktum des Seins einschließlich unseres eigenen, löse sich ins gehörige Nichts auf, sobald der Mensch endlich uneingeschränkt seiner selbst mächtig geworden sein wird und somit sich nur noch „um sich selbst bewegt".

Trivialerweise bleibt von diesem Nonsens die gleichfalls eingangs zitierte Zivilisationstheorie unberührt, der gemäß die Zivilisation sich als ein Prozess fortschreitender Verwandlung von Lebensvoraussetzungen in Arbeitsprodukte darstellt. Aber auch das bleibt bekanntlich ontologisch missverständnisträchtig, und prototypisch ist dieser Missverstand stets in Pelagianismen präsent gewesen. In seiner kruden Quintessenz besagt dieser Missverstand, dass wir Gott für die Lebensvoraussetzung zu danken hätten, die sich noch jenseits unserer Könnerschaftsgrenzen befinden, während wir innerhalb dieser Könnerschaftsgrenzen uns selbst genug sind. Den ontologischen Nonsens auch dieser Aufteilung der Wirklichkeit in Gotteswerke einerseits und Menschenwerke andererseits bringt ein alter Theologieprofessorenscherz auf den Punkt: Der Pfarrer lobt den Gärtner des schönen Gartens wegen, den er mit Gottes Hilfe angelegt habe, und der Gärtner nimmt das pelagianisch mit Hinweis auf

die Zustände auf, die geherrscht hätten, als Gott hier noch allein tätig war. – Zuständig für die Korrektur dieser Aufteilung der Welt in Gotteswerk und Menschenwerk ist bekanntlich die Gnadenlehre, derzufolge, weil ja das Insgesamt der Voraussetzungen unserer erstaunlichen und tatsächlich anwachsenden Könnerschaft seinerseits nicht zur Disposition unserer Könnerschaft steht, auch noch unser Verhältnis zu dieser Könnerschaft nicht ein Selbstverhältnis ist, vielmehr ein Verhältnis mit selbsttranszendenter Adresse.

Modernisierungsabhängig – das war die These – nimmt nun die Aufdringlichkeit der Erfahrung zu, dass wir auch noch und just in der zivilisationsevolutionären Expansion unserer Könnerschaften Abhängige ihrer indisponiblen Voraussetzungen und überdies der Folgen ihrer Betätigung bleiben. Wieso ist das so? Es hat seinen anthropologischen Grund im wohlbekannten Faktum, dass handlungsmitbewirktes Unglück ungleich schwerer auf uns lastet als Unglück aus Prozessen bloßer Natur. Jeder Medienkonsument kann das wissen: Erdbebenkatastrophen werden gern als einige der wenigen zumeist noch zivilisationsunabhängigen Katastrophen apostrophiert. Aber gerade wenn das in wohlbestimmter Hinsicht tatsächlich der Fall ist, erheben sich Klagen und Anklagen die Katastrophenopfer betreffend um so lauter, wenn ihre hohe Zahl vermutungsweise ungeeigneter, gar leichtfertiger, ja betrügerischer Hausbautechnik zuzuschreiben ist. Und so in allem: Ineins mit seiner immer noch wachsenden Dynamik und Komplexität wird inzwischen der Zivilisationsprozess, statt als ein in ungewissen Grenzen beherrschbares „Projekt", als von zahllosen interagierenden Projekten angetriebene und sogar prinzipiell nicht vorhersehbare Evolution erfahren, die, statt an ein Ziel zu gelangen, schließlich ein Ende haben wird. Das klingt sehr dramatisch, aber ein kulturelles Phänomen von hoher Signifikanz entspricht dieser Dramatik. Ich meine die etwa seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts beobachtbare Transformation der prominenten Literaturgattung „Utopie", die über mehr als ein Vierteljahrtausend hin primär als Heilsutopie, zumal als politische Heilsutopie auftrat, in unheilsutopische Entwürfe des schlimmen Endes aller Dinge hienieden. Man könnte sagen: Die ersten zwanzig Kapitel des letzten Buches der Bibel sind heute wie nie zuvor zur Drehbuchvorlage von Zivilisationskatastrophenfilmen geworden.

Ich füge noch hinzu, dass derselbe Bestand, strukturell analog, sich heute auch in unserer individuellen Existenz, existentiell eben, erfahren lässt. Heute kommen wir nach medizinstatistischer Evidenz

bekanntlich gesünder als kulturgeschichtlich jemals zuvor auf die Welt – aus vielerlei Gründen einschließlich verbreiteter Praxis von Schwangerschafsabbrüchen in der Konsequenz pränatal diagnostizierter Behinderungen. Gleichwohl verbleiben natürlich Behinderungen, und Religion ist Teil der Kultur des lebensrichtigen Umgangs mit ihnen. Es hat seine Evidenz: Die Annahme einer großen und zugleich irreversiblen Behinderung ist erschwert, wenn es sich um die Behinderung eines Lebens handelt, das gemäß der frohgemuten Verheißung des Arztes, der sich in seiner pränatalen Diagnose des Gesundheitszustandes des Nasciturus geirrt hatte, uneingeschränkt gesund hätte zur Welt kommen sollen. – Man sieht: Die Erfahrung der Lasten des Lebens intensiviert sich ineins mit der Erfahrung handlungskausaler Mitbedingtheit dieser Lasten. Man kann auch sagen: Lebensfragen, für deren Beantwortung in letzter Instanz die Religion zuständig ist, gewinnen mit dem Ausmaß handlungskausaler Zurechenbarkeit dieser Lasten noch an Gewicht. Zugleich wird es schwieriger, die religiöse Antwort auf unsere Lebensfragen lebenspraktisch wirksam werden zu lassen, wenn wir, wie im zitierten Fall einer so genannten „wrongful birth", vorm Zivilgericht für deren Anerkennung als ersatzpflichtigen Schadensfall zu kämpfen haben. Die Vergegenwärtigung der modernitätsspezifischen Struktur dieses ja nicht fiktiven Falls genügt schon, um erkennbar zu machen, wieso die moderne Zivilisation die Religion betreffend beides mit sich bringt – wachsende Intensität der Erfahrung unserer Angewiesenheit auf sie und erschwerte Bedingungen überdies, sie sich hilfreich werden zu lassen.

Abschließend soll jetzt, wie schon angekündigt, noch von einem zweiten zivilisationsspezifischen Faktor die Rede sein, der die Religion zum Modernisierungsgewinner macht, nämlich durch die inzwischen fast vollständig gewordene Entlastung der Religion vom Schein des Konflikts zwischen religiöser und wissenschaftlicher „Weltanschauung", der das Aufklärungszeitalter bis tief in das vergangene Jahrhundert hinein beschäftigt hatte. Zumal im 19. Jahrhundert schien es sich ja kulturell darum zu handeln, die Religion als Hindernis vorbehaltloser kognitiver Rezeption des modernen wissenschaftlichen Wissens endlich unwirksam zu machen. Wissenschaftlervereinigungen organisierten sich im europäischen 19. Jahrhundert in mehreren Ländern als antiklerikale Kampfbünde. Zu besonderer Prominenz gelangte in diesem Zusammenhang im ganzen deutschen Kulturraum der 1906 gegründete Monistenbund. Der

Erz-Darwinist Ernst Haeckel zu Jena fungierte als Ehrenpräsident. Die Bekenntnisäquivalenz seines wissenschaftlichen Wissens von der Welt, in der wir leben, brachte Haeckel sprechend mit der Kennzeichnung „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers”[10] zum Ausdruck. Auch der sehr erfolgreich gewordene Titel des Spätwerks von David Friedrich Strauss passt in diese Zusammenhänge: „Der alte und der neue Glaube”.[11] Der Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald hielt „monistische Sonntagspredigten” – in ersatzkirchlicher Absicht konsequenterweise zur Hauptgottesdienstzeit. Ernst Haeckel gelang mit seinem Jahrhundertwendenbuch „Die Welträtsel”[12] der mit Abstand größte populärwissenschaftliche Erfolg der deutschsprachigen Buchgeschichte. Sogar in den kleinen Bibliotheken der Dorfschullehrer fand sich der Titel und wirkte als geistige Waffe im Kampf gegen die geistliche Schulaufsicht. Aufklärungsbereite Museumsbesucher wurden angeleitet, die paläontologisch erschlossenen Relikte unserer naturgeschichtlichen Herkunft als „Schöpfungsurkunden” zu lesen.

Eine nachhaltige Wirkung hat diese Bewegtheit, aus der kognitiven Aufklärung ein über Wissenschaftspopularisierung exekutiertes kulturelles Programm zu machen, nicht gehabt, und das Faktum, dass im real existent gewesenen Sozialismus die „wissenschaftliche Weltanschauung” schließlich sogar in Buchgestalt als Ersatzbibel bei der Jugendweihe fungierte, verstärkt noch den Vergangenheitscharakter der skizzierten Episode unserer Wissenschaftskulturgeschichte.

Wieso ist das Programm der kognitiven Aufklärung als Religionskritik gescheitert? Residuale Traditionalisten dieses Aufklärungsprogramms werden finden, es habe sich erledigt, weil es erfolgreich war. Das ist in wohlbestimmter Hinsicht sogar richtig. Tatsächlich gibt es jenen kirchenoffiziellen Anti-Modernismus nicht mehr, in welchem man es im späten 19. Jahrhundert für erforderlich gehalten hatte, wider die evolutionstheoretischen Hypothesen des Darwinismus zu streiten. Die Kulturkämpfe zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltanschauung haben sich erledigt. Aber diese Erledigung wäre als Wirkung der Übermächtigung religiöser Kultur durch die Geltungsansprüche wissenschaftlicher Aufklärung missverstanden. Was sich stattdessen ereignet hat, sieht man im Rück-

[10] Haeckel (1900).
[11] Strauss (1872).
[12] Haeckel (1899).

blick auf ein Programm der Aufklärung des religiös besetzten Bewusstseins mit den Mitteln der Wissenschaft, bei dem aus heutiger Perspektive, statt freundlich-aufgeklärte Lichtbringerabsichten, weltfremde Naivität auffällig wird, die sich ihrerseits freilich historisch erklären ließe. Das vorzuführen wäre nicht von Interesse, wenn es sich um ein beliebiges Dokument vergangener Aufklärungsnaivität handelte. Es stammt aber aus sehr prominenter Feder, nämlich aus der von Rudolf Carnap, der seiner Wissenschaftsphilosophie unverdrossen einen weltanschaulichen Kampfauftrag zuschrieb, nämlich den des „Kampfes ... gegen Aberglauben, Theologie, Metaphysik, traditionelle Moral, kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter usw.". Und beim „Aberglauben", dem religiösen nämlich, war Carnap sich ganz sicher, worum es sich dabei handelt, nämlich im Kern „um theoretische Fragen", um die fromme „Annahme" zum Beispiel, „dass Gebete und Amulette Hagelschauer oder Eisenbahnunfälle verhüten" könnten. Das aber könne „wissenschaftlich widerlegt werden", schrieb Carnap verblüffender Weise und wies damit der wissenschaftlichen Philosophie entsprechende Aufklärungsaufgaben zu. Naiv und weltfremd ist ein so exemplarisch erläutertes Programm wissenschaftlicher Aufklärung, indem es unterstellt, mit der aufklärungspraktischen Auflösung der Gebetspraxis einen Beitrag zur Weltverbesserung leisten zu können. Eben das wäre aber doch nur dann der Fall, wenn der fromme Schrankenwärter oder auch der technisch hochqualifizierte Bremsenspezialist, den man sonntags als Teilnehmer von Gottesdiensten hat beobachten können, sonderbarerweise annähme, Gebete eigneten sich als Äquivalente für getreue Schrankenbedienung und die Mitwirkung im Kirchenchor als Ersatzdienstleistung für ein überfälliges eisenbahntechnisches Testprogramm. Wäre denn Carnap jemals einem Schrankenwärter oder auch Professorenkollegen von der Technischen Universität in Wien oder Graz begegnet, auf den diese Beschreibung zutreffen könnte?

Was wissen wir also, wenn wir nun vom Professor für wissenschaftstheoretisch basierte Aufklärung uns haben sagen lassen, dass Gebete und Amulette, wissenschaftlich nachweisbar, analog zu Schranken oder Hochleistungsbremsen keinesfalls unfallgefahrmindernd wirken? Wir wissen, dass dem professoralen Aufklärungspropheten die lebenspraktische Rationalität im Wirklichkeitsverhältnis der Beter und Kirchenchorsänger verborgen geblieben sein muss. Die philosophische Idee, das individuelle und kollektive Wirklichkeitsverhältnis der Menschen durch Bindung an Reifezeugnisse kog-

nitiver Aufgeklärtheit rationaler zu machen, die von Experten für die Methodologie der Begründung theoretischer Aussagen ausgestellt werden, entfaltet ihrerseits Wirkungen sektiererischer Selbstbornierung mit unvermeidlichen Weltfremdheitsfolgen. Im harmlosesten Fall geraten darüber Philosophen in den Geruch der Sonderbarkeit, und im weniger harmlosen Fall sind sie zu ordinierten Lehrern des ideologiepolitisch machthabenden Aufklärungsaberglaubens geworden, dass es gesellschaftsrevolutionär nötig und möglich sei, das individuelle und kollektive Leben auf eine verbindliche „Gesamtauffassung von Natur, Gesellschaft und Mensch, einschließlich von Regeln für das Verhalten des Menschen in der gesellschaftlichen Praxis" zu gründen und dass es Instanzen der Aufklärungsfürsorge geben müsse, die eine solche wissenschaftlich begründete „Gesamtauffassung" zu hüten, fortzubilden und zu lehren hätten. Damit habe ich einen repräsentativen DDR-Philosophen zitiert.

Das also hat sich erledigt, und die Frage ist, wieso, von einigen relikthaften weltanschaulichen Auseinandersetzungen abgesehen, die moderne Wissenschaft als religionskritische weltanschauliche Waffe ausgedient hat. In letzter Instanz beruht das auf Wandlungen in der kulturellen Präsenz der Wissenschaften, die sich aus den Erfolgen der Wissenschaften ergeben haben. In der wissenschaftskulturellen Quintessenz heißt das: Die kognitiven Gehalte modernen wissenschaftlichen Wissens sind ihrer fortschreitenden Lebensweltferne wegen überwiegend glaubensindifferent und damit bekenntnisunfähig geworden. Bücher, die, wie schon zitiert, religiöse Orientierungen einerseits und popularisiertes wissenschaftliches Wissen andererseits unter dem Titel „Der alte und der neue Glaube" veröffentlichten, würden heute anachronistisch wirken. Je mehr die Wissenschaften sich in die Dimensionen des sehr Großen, des sehr Kleinen und des sehr Komplizierten hineinarbeiten, umso weniger lassen sie sich in lebenspraktisch relevanter Weise auf lebensweltliches Wissen zurückbeziehen, und eben das ist der Grund der außerordentlichen Karriere, die der Begriff der Lebenswelt philosophiegeschichtlich inzwischen hinter sich hat und mit ihm bis in die Sozialwissenschaften hinein die Analysen zur sozial gestützten Konstitution unserer Lebenswelten, die in unserer individuellen Lebenspraxis stets schon geleistet sein muss, bevor wir wissenschaftsfähig werden.

Es wäre sinnwidrig zu sagen, dass lebensweltliche Orientierungen durch „wissenschaftliche Weltauffassungen" aufklärungspraktisch emendiert oder gar abgelöst würden, und auch für konstitutive

religiöse Implikationen lebensweltlicher Orientierungen gilt das. Exemplarisch heißt das: Der Schöpfungsglaube, über den sich Menschen religiös zur diskursiv zustimmungsunabhängigen Vorgegebenheit der Welt und unseres Daseins in ihr in eine rationale, nämlich anerkennende Beziehung setzen, bleibt, zum Beispiel, von der Differenz vorkommender Angaben über das Alter des Kosmos gänzlich unberührt – handle es sich nun um die nach den Geschlechterkatalogen des Alten Testaments berechneten biblischen knappen sechstausend Jahre oder um die etwa um das Dreimillionenfache der biblischen Zeitangaben höher liegenden Abschätzungen der modernen Kosmologie. Wer das verstanden hat, versteht damit zugleich die Lächerlichkeit der Unternehmung, in Absichten kognitiver Aufklärung zur Durchsetzung einer „wissenschaftlichen Weltauffassung" die kosmologischen Milliardenzahlen gegen die dürftigen mythischen Tausender der Bibel aufzubieten. Die gänzlich störungsfreie Divergenz der sozialen Orte wird sichtbar, an denen einerseits, nämlich in den Einrichtungen der Wissenschaft, jene Milliardenzahlen genannt, fortgeschrieben oder auch etwas zurückgenommen werden, und andererseits, nämlich in Kirchen oder Synagogen, Adams Nachfahren über einige Generationen hinweg rituell deklamiert werden. Sogar ein und derselben Person ist beides in unterschiedlichen Lebenslagen möglich, und gleichfalls ist es möglich, dass Kreationisten die Kosmologen für Teufelsdiener halten oder dass umgekehrt einige Kosmologen den Zeiten nachtrauern, in denen die richtige wissenschaftliche Weltauffassung bis in die Jugendweihe hinein mit einem sanktionierten politischen Geltungsprivileg ausgestattet war.

Es gibt übrigens eine päpstliche Verlautbarung, die den insoweit mit einem knappen wissenschaftskulturgeschichtlichen Rückblick erläuterten Schein des Konflikts zwischen religiösem und wissenschaftlichem Wirklichkeitsverhältnis erläutert und kirchenoffiziell seine vollständige Auflösung bekräftigt. Ich meine den Text der großen Ansprache, mit der sich Johannes Paul II bei seiner ersten Visitation in Deutschland im Dom zu Köln an die Adresse der dort versammelten Wissenschaftler und Intellektuellen richtete.[13]

[13] Johannes Paul II. (1980).

Literatur

Bärsch, Claus-Ekkehard (1998): *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München: Fink.

Bucher, Rainer (2008): *Hitlers Theologie*. Würzburg: Echter.

Eckart, Dietrich (1924): *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*. München: Hoheneichenverlag.

Haeckel, Ernst (1899): *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Mit einem Nachworte: Das Glaubensbekenntniß der reinen Vernunft*. Stuttgart: Strauß.

Haeckel, Ernst ([9]1900): *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*. Vorgetragen am 9. October 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. Bonn: Strauss.

Hall, David D. (1997): "Religion and Secularization in America. A Cultural Approach", in: Lehmann, Hartmut, Hg.: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 118-130.

Hassner, Pierre (1997): "Huntington – moralisch fragwürdig, politisch gefährlich.", in: *Europäische Rundschau* 25 (3), 51.

Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.

Johannes Paul II. (1980): "Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980", in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Lübbe, Hermann (2004): *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München: Fink.

Strauß, David Friedrich (1872): *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*. Leipzig.

Voegelin, Eric (1993): *Die politischen Religionen*. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz. München: Fink (Originalausgabe 1938).

Bemerkungen zu den Begriffen „politische Philosophie“ und „politische Theologie“

Walter Schweidler

(1) *„Politische Theologie“ bezeichnet eine Position der Politischen Philosophie, nicht eine zu ihr konkurrierende Disziplin.* Nach Heinrich Meier ist *Politische Theologie* ein „Begriff der Unterscheidung […], insofern sie durch eine unaufhebbare Differenz von der *Politischen Philosophie* geschieden ist“[1]. Diese These ist ein adäquater *point de départ* des Versuchs einer Begriffsklärung und sollte auf mehreren Ebenen in Frage gestellt werden. Zu allererst muss man fragen, ob sie nicht, wenn man sie nicht mit dem ganzen theoriegeschichtlichen Hintergrund liest, über den Meier selbstverständlich verfügt, eine Kategorienverwechslung anbahnt; denn sie erweckt den Eindruck, als handle es sich um zwei auf einer gemeinsamen oder doch zwei zueinander parallelen Ebenen gelagerte Bezeichnungen akademischer Disziplinen. Aber klar ist natürlich, dass es innerhalb der Theologie wie auch der Politologie keine „Politische Theologie“ gibt und dass der Begriff von Carl Schmitt auch nicht in diesem Sinne gebraucht worden ist. Schmitt wollte, so dürfte die freundlichste Deutung seines Ansatzes von 1922 lauten, mit philosophischen Mitteln einen Beitrag zur strukturellen Aufklärung der politischen Basis moderner Staatslegitimation leisten und deren „theologische“ Aufgeladenheit offen legen. Auch

[1] Meier (2006), 13.

wenn man Meiers Gesamtdeutung von Schmitts Denken folgt, wonach für Schmitt politische Legitimität tatsächlich in der Offenbarung wurzelt und nicht ohne theologische Mittel geleistet werden kann, ergibt sich daraus nicht, dass Schmitt etwa eine theologische Disziplin hätte grundlegen oder fordern wollen. „Politische Theologie" ist für Schmitt ein kritisch-konstruktiv zu entfaltender Gesichtspunkt, von dem aus er Politische Philosophie betreiben will. Was Meier also eigentlich nur meinen kann, ist, dass Schmitts *unter dem Titel* „Politische Theologie" entfaltete Position *innerhalb der Politischen Philosophie* zurückzuweisen und von einer anderen, eben von ihr durch eine „unaufhebbare Differenz" geschiedene Gegenposition strikt zu trennen ist.

(2) *Die Differenz von „Politischer Theologie" und „Politischer Philosophie" muss, wenn überhaupt aus ihm, dann nicht aus der Verabsolutierung, sondern aus der Vermittlung des Gegensatzes von philosophischer Begründung und politischer Regelung einer vernünftigen Lebensweise begriffen werden.* Meier kennzeichnet die Differenz damit, dass die *Politische Theologie* „die Möglichkeit einer rationalen Begründung der eigenen Lebensweise" verneine und stattdessen „Theorie aus Gehorsam, für den Gehorsam und um des Gehorsams willen" sein wolle.[2] Das ist ersichtlich keine hinreichende Grenzmarkierung, wenn man nur an Kants Bild vom „Tier Mensch", das „einen Herren" braucht, um zum Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz der Menschheit geführt zu werden,[3] oder auch an Lévinas' Rede vom Antlitz als „Befehl, der zu befehlen befiehlt"[4], denkt. Wo es um die Legitimation und Organisation politischer Macht geht, kann nicht der Gesichtspunkt des Gehorsams als solcher, sondern nur die Frage nach dem Grund und der Quelle legitimer Forderung von Gehorsam ausschlaggebend sein. Schmitt hat seine Grundthese zum Verhältnis von Rationalität und Gehorsam durch den Rückgriff auf den in der Tradition dafür in der Tat ganz entscheidenden Begriff, nämlich den des *dictamen rationis*, gegeben.[5] Gerade die Geschichte dieses Begriffs, zu deren Stationen die zentralen politischen Prinzipien von Aristoteles, Hobbes und Kant gehören, zeigt, dass nicht der Gegensatz von rationaler Begründung der Lebensweise, auf der politische Ordnung beruht, und den selbsterhaltungsinduzierten Befehlsmechanismen einer solchen

[2] Meier (2006), 15.
[3] Kant (1964), A 396.
[4] Lévinas (2003), 308.
[5] Schmitt (1964), 10. Vgl. dazu Schweidler (2007), 338-366.

Ordnung, sondern die Vermittlung von beidem in den Kern der Aufgabe der Politischen Philosophie hineinführt. – Für das Verständnis der Legitimationsbedingungen des modernen Staates ist eben der Kontext entscheidend, in den Hobbes das *dictamen rationis* gestellt hat, wenn er es als die im vorstaatlichen Zustand des Menschen wirksame Macht interpretiert, die durch den Eintritt in den Staat zu den *natürlichen Gesetzen* gewendet wird. Die natürlichen Gesetze bezeichnen die Bedingungen, unter denen die positive Gesetzgebung des Staates dem Willen gerecht wird, aufgrund dessen die Bürger in den Staat eingetreten sind und unter denen er vernünftigerweise erwarten kann, dass er relativ auf diesen Willen Akzeptanz finden und sich erhalten wird. Der Begriff enthält also eine fundamentale Ambivalenz zwischen normativer und faktischer Rekonstruktion der politischen Legitimation. Diese Ambivalenz ist aber genau so weit, wie das Hobbessche Modell trägt, um den real existierenden modernen Rechtsstaat zu begreifen, für diesen Staat selbst und damit für unsere politischen Lebensverhältnisse essentiell. Das heißt: Wir müssen die Bedingungen, unter denen die politische Ordnung dem sie begründenden Willen ihrer Bürger gerecht wird, als die Bedingungen ihrer Vernünftigkeit anerkennen, ungeachtet unserer je eigenen Vorstellung von der Vernünftigkeit einer menschlichen Lebensweise. Zwischen beidem: der, sei es philosophisch oder theologisch begründeten Vernünftigkeit des eigenen Lebens und der auf den Willen aller seiner Bürger relativen Vernünftigkeit des Staates, besteht ein Vakuum, dessen – sei es philosophische, sei es theologische – Füllung der moderne Staat sich, was seine positive Gesetzgebung und den Grund, aus dem wir dieser zu Gehorsam verpflichtet sind, verbietet. Die Vermittlung zwischen unserer auf unser eigenes Leben bezogenen und der Vernünftigkeit seiner Ordnung ist damit dem Feld zugeordnet, auf dem wir als Bürger um die richtige Gesetzgebung und Gestaltung der Ordnung in diesem Staat ringen. Es gibt also ein bewusst von ihm geschaffenes und getragenes „legitimatorisches Vakuum"[6], aus dem dieser Staat die prinzipielle Offenheit seiner ethischen Begründung schöpft und durch das in Überkreuzung hierzu der Praktischen Philosophie (und womöglich, insoweit sie im Wesen eine Praxis und exemplarisch für das ganze Menschsein ist, der Philosophie überhaupt[7]) die für ihre ganze mo-

[6] Vgl. dazu Schweidler (2004), insbes. Kap. 6 und 7.

[7] Insoweit ist im Ergebnis der Charakterisierung des Politischen als Wesen des Philosophierens bei Meier zuzustimmen, vgl. etwa: „Gegenstand der Politischen Philosophie

derne Entwicklung charakteristische Tendenz zugewachsen ist, *politisch zu werden*, das heißt zur Theorie der vernünftigen Gesetzesförmigkeit des individuellen Handelns in einer bürgerlichen Ordnung. Wenn und insoweit die so induzierte Politische Philosophie dieser prinzipiellen Offenheit des legitimatorischen Vakuums im Staat gerecht wird[8], entzieht sich ihr als das von ihr aus den staatlichen Angelegenheiten herauszuhaltende Unfassbare, nämlich als das Verhältnis der individuellen Person zur Sinnbestimmung ihres Lebens als eines biographischen Ganzen, genau dasjenige Feld, auf dem die Person für sich selbst die Grenze zwischen dem Gehorsam gegen eine göttliche oder eine menschliche Instanz als Quelle des Anspruchs ihrer Lebensweise auf Vernünftigkeit zu ziehen hat. Und damit relativiert sich auf eine spezifisch moderne Weise auch die Grenze zwischen den Positionen der Politischen Philosophie, die eine Politische Theologie zulassen und denjenigen, die sie für einen notwendigen Gegenstand des Politischen Philosophierens halten wie auch denjenigen, die sie ignorieren.

(3) *Die Bestimmung der Aufgabe der Politischen Philosophie als der Vermittlung zwischen philosophischer Begründung und geschichtlicher Singularität der Bedingungen politischer Ordnung verweist die Philosophie zurück auf die Klärung ihres eigenen Verhältnisses zur Religion.* Ins systematische Zentrum der für Meiers kompromisslose Disjunktion zur „Politischen Theologie" ausschlaggebenden Konzeption von Politischer Philosophie führt weniger die Entgegensetzung der Rationalität zum Gehorsam als die zum „Ereignis". Meiers These, dass die Anziehungskraft einer auf Offenbarung gegründeten politischen Theorie von dem Topos eines geschichtlich einzigartigen Ereignisses her gesehen werden sollte,[9] weist deutlich zurück auf seinen theoretischen *spiritus rector* Leo Strauss und dessen Entgegensetzung zwischen dem Naturrechtsdenken, das über allen zeitgebundenen menschlichen Ordnungen und als in ihnen wirksam das erkennt, was „immer gilt" einerseits und dem Historismus andererseits, für den die „Annahme eines

sind mithin die menschlichen Dinge im umfassenden Sinne, und die Fragen der Politischen Philosophie gehen alle zurück auf eine Frage, die sich dem Menschen als Menschen stellt: auf die Frage nach dem Richtigen …" Meier (2000), 16.

[8] Und sie also nicht, wie der Rawlssche politische Liberalismus, in Form der Überführung der politischen Legitimationsbedingungen des Gemeinwesens in die Bestimmung der legitimen Grenzen individueller Lebensorientierung, schließt; vgl. dazu Schweidler (2008a), insbes. 355-356, 359ff.

[9] Vgl. Meier (2006), 17-18.

absoluten Augenblicks in der Geschichte […] unentbehrlich"[10] sei. Von hier aus zeigt sich dann auch, dass Anspruch und Problematik der Meierschen Position auf die Übernahme jener eigentümlichen Schlagseite zurückverweisen, die den Ansatz von Strauss kennzeichnet: die Infragestellung des spezifisch „modernen" gegenüber dem „klassischen" Naturrechtsbegriff. Eine Politische Philosophie, die die Kategorie des geschichtlichen Ereignisses oder, allgemeiner gesagt, der geschichtlichen Dynamik als prinzipieller Voraussetzung rationaler Selbstvergewisserung politischer Ordnung über ihre Legitimations- und Erhaltungsbedingungen zurückweist, nimmt einen Standpunkt ein, der die dezidierte Distanzierung vom Selbstverständnis der spezifisch modernen, das heißt der kontraktualistischen Begründung von Legitimität impliziert und sich (wie beispielsweise der Kommunitarismus im Rückgang auf die aristotelischen Paradigmen der sozialen Lebenswelt) der Frage nach der theoretischen Begründungsbasis dieser geschichtlichen Abstraktion aussetzen muss.[11] Für die kontraktualistische Logik des von Hobbes ausgegangenen modernen Begriffs der Staatslegitimation von einem vorstaatlichen Recht der Menschen her ist die Kategorie des Ereignisses, das geschichtlich ebenso kontingent wie für die Rationalität des geschichtlich gewordenen Staates notwendig ist, jedenfalls unentbehrlich. Wenn die Setzung politischer Ordnung sich nicht aus den naturgegebenen Strukturen unserer Vernunft ableiten, sondern sich dem Willen von Subjekten verdanken soll, die den rational begründeten Anspruch haben, eben diesen Willen letztendlich in den Gründen der legislativen und exekutiven Entscheidungen im Rahmen ihrer politischen Ordnung respektiert und verwirklicht zu finden, dann muss zu den in der Natur dieser Subjekte immer schon angelegten *dictamina rationis* ein geschichtlicher Faktor hinzugetreten sein. Hobbes selbst hat in seinem Modell für die religiöse Deutung dieses Faktors unzweifelhaft Raum gelassen,[12] ohne den Status dieser Deutung etwa als theologischen, das heißt von der Auslegung von Offenbarung abhängigen Status zu sehen; vielmehr handelt es sich für ihn um eine anthropologische Hypothese, wonach es das Verhältnis im Umgang mit der Furcht vor jenem Unfassbaren, das Macht nicht nur über den irdischen, sondern den ewigen Tod hat, sein müsse,

[10] Strauss (1977), 31.

[11] Zentral für Strauss wäre dazu offenbar die Analyse und Kritik von Hobbes' Begriff der Natur: vgl. Strauss (1965), 150ff.

[12] Vgl. dazu Schweidler (2008a), 358ff.

vor dessen Hintergrund allein der Durchbruch zur Verständigung über den ordnungsbegründenden Verzicht auf das vorstaatliche Recht rational verstehbar werden könne. Soweit man das Hobbessche Modell auch in diesem Punkt als paradigmatisch oder wenigstens exemplarisch für das moderne Staatsverständnis nehmen kann, scheint mir die Pointe um die Auseinandersetzung über den theologischen Aspekt der Politischen Philosophie auf die Frage hinauszulaufen, ob als das Ereignis, das jenen Umschwung im Verhältnis zu den religiös konstituierten Mächten im Bewusstsein der Menschen herbeigeführt hat, etwa die Philosophie sich selbst denken muss. – Offen für eine solche Selbstdeutung ist sie, wenn man als paradigmatisch für ihr Selbstverständnis den Abschluss des Platonischen Höhlengleichnisses zugrunde legt, der im Wort des Sokrates verkörpert ist, dass nach dem ersten Befreier, durch den das Geschehen der Befreiung der Menschen zur Wahrheit seinen faktischen Ausgangspunkt genommen haben muss, prinzipiell nicht gefragt werden dürfe.[13] Die ereignishafte Singularität des Anfangs ist für die Philosophie gerade in ihrer neuzeitlichen Gestalt die Markierung eines unhintergehbaren Rätsels geblieben, auf das auch für ihre Wendung zur Politischen Philosophie die Konsequenz von größter und herausfordernder Bedeutung bleibt, die aus ihr jener Philosoph gezogen hat, den Heinrich Meier „den berühmten religiösen Schriftsteller aus Kopenhagen"[14] nennt, während ihn Ludwig Wittgenstein als den größten Denker des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet hat: die Konsequenz der Relativierung des gesamten sokratischen Philosophierens gegenüber dem Paradox des Denkens aus dem Augenblick.

(4) *Den Streit um die „Politische Theologie" kann man insofern rekonstruieren als die Weise, in der innerhalb der Politischen Philosophie um den Wahrheitsanspruch des religiösen Glaubens gerungen wird.* Als eine zugleich radikal eindeutige und dennoch hypothetisch relativierbare Antwort auf die so verschobene Frage nach dem theologischen Aspekt der Politischen Philosophie kann man meines Erachtens die Position von René Girard interpretieren. Wenn ich Girard richtig verstehe,[15] dann lautet seine Antwort etwa folgendermaßen: Kern des politischen Denkens ist das Werk der Aufklärung über den Mechanismus

[13] Platon: *Politeia* 496 c: „Und was mich betrifft, so war bei mir die göttliche Stimme meines guten Geistes in mir schuld, welcher Fall hier jedoch nicht angeführt werden darf, denn er ist bei keinem der Freunde der Wissenschaft vor mir vorgekommen."

[14] Meier (2006), 18.

[15] Vgl. zum folgenden Schweidler (2008b).

der Gewalt im Verhältnis politischer Ordnung zu ihrem geschichtlichen Ursprung. Der Mechanismus basiert aber essentiell auf der Verschleierung des ihn tragenden Zusammenhangs zwischen den politischen Institutionen und der ursprünglichen tödlichen Gewalt, aus der sie hervorgegangen sind. Und dieser Zusammenhang ist wiederum ein wesentlich religiöser: die Sakralisierung der Gewalt, aus welcher die Gesellschaft ihren Ordnungsanspruch über das Leben ihrer Mitglieder begründet. Im Zentrum dieses Sakralisierungsgeschehens steht das rituelle Opfer. Und Girards Pointe ist nun diese: *Wenn* die Aufklärung über diesen Zusammenhang so gelingen soll, dass die im rituellen Opfer beschworene Wahrheit über den Sinn des menschlichen Lebens bewahrt bleibt, *dann* kann dies nur das Werk der Religion selbst sein, das heißt das Werk des einzigartigen Geschehens, durch welches in die geschichtliche Kette der Stationen der Sakralisierung politischer Gewalt jenes eine Glied tritt, das sich selbst unwiderruflich an die Stelle dessen zu setzen vermag, was die Menschen bis dahin durch den Opfermechanismus gewährleistet sahen und im rituellen Opfer vergegenwärtigten. Ich würde also Girards radikale Theorie der nur der Religion möglichen Aufklärung über die religiösen Bedingungen der Erhaltung politischer Ordnung als eine Theorie sehen, die unter der Voraussetzung gilt, dass sie stark genug sein soll und muss, den religiösen Menschen zu überzeugen und ihn von den Herrschaftsbedingungen des politischen Opfermechanismus zu befreien. Die Frage nach der Bedeutung des Aspekts der „Politischen Theologie" für die Politische Philosophie scheint sich mir damit als letztlich nur eine Funktion bzw. politische Applikation der philosophischen Urfrage nach der Wahrheit des religiösen Bewusstseins und also nach der Wahrheit, auf die der Glaube wie die Vernunft sich richten, zu zeigen.[16] – Auf diesem Feld ist meines Erachtens der fruchtbarste Boden für die politisch relevante Fundamentalreflexion über die geschichtlichen Bedingungen und auch Grenzen des modernen Staatsverständnisses und der ihm zugeordneten politischen Philosophie zu finden. Mir leuchtet weiterhin die These von Wolfgang Palaver ein, dass die Position von Hobbes durch den eigentümlichen Doppelaspekt gekennzeichnet ist, dass sie in einer Weise oder auch Stufe des menschlichen Bewusstseins wurzelt, die eigentlich vorreligiös ist und dass sie diese Weise

[16] Vgl. dazu Schweidler (2009).

oder Stufe zugleich durchbricht.[17] Ich würde diese Stufe allerdings nicht als mythologische, sondern eher als kultische bezeichnen, insofern sie das Bewusstsein einer durch Landnahme abgeschlossenen Bildung der territorialen Integrität der eigenen Gesellschaft voraussetzt und die Legitimation der politischen Ordnung dieses Gesellschaftsverbandes als die Aufgabe begreift, das Geschehen seiner Bildung in einer Politik und Religion vereinigenden Symbolik metonymisch zu beschwören und quasi zu verewigen. Und ich würde die Stufe, auf die hin der Durchbruch aus dieser kultischen Orientierung bei Hobbes erfolgt, als die *nationale* Stufe des Bewusstseins vom Ursprung der eigenen Gesellschaft sehen und die These hinzufügen, dass in eben diesem Durchbruch etwas übersprungen ist: ein für das nationale nicht weniger als für das kultische Bewusstsein schattenhaft bleibender und zur Aufklärung anstehender blinder Fleck, ohne den der neuzeitliche Kontraktualismus seine Perspektive auf den Grund politischer Ordnung nicht einzunehmen, durch dessen Aufklärung er jedoch diese Perspektive nicht beizubehalten vermöchte. Dieser blinde Fleck scheint mir das eigentliche Thema einer über den gegenwärtigen Staat hinausweisenden Potenz der Politischen Philosophie zu sein, deren wichtigster Referenzautor von christlicher Seite derjenige ist, der die „Great Separation"[18], von der Mark Lilla – meines Erachtens in unbegreiflicher Unterschätzung eben dieses Denkers – spricht, tausend Jahre vor Hobbes begründet hat, nämlich der heilige Augustinus.[19] Sein Argument war genau dasjenige, aufgrund dessen es nach wie vor problematisch erscheinen muss, Politische Philosophie im mehr oder weniger abstrakten Widerspruch zu den gegebenen geschichtlichen Bedingungen des staatlichen Lebens zu entwerfen: dass man nicht eine Legitimationstheorie politischer Ordnung begründen könne, die ihrem Gegenstand, dem real existierenden Staatswesen, im globalen Horizont die Legitimität absprechen muss. Die Grundlage dafür, dass die so entstehende Theorie vom Frieden und nicht von der Gerechtigkeit als eigentlicher Legitimationsbasis des Staates nicht ins andere Extrem umschlägt und zur Selbsterhaltungsideologie der faktisch bestehenden Machtverhältnisse wird, war für Augustinus nun allerdings eine religiöse, genauer eine heilsgeschichtliche. Gerade als solche dürfte sie aber bis heute „anschlussfähig" an die Positionen sein, mit denen die Politi-

[17] Palaver (1991), 338-339.
[18] Lilla (2007), 55ff.
[19] Vgl. Schweidler (2004), Kapitel 5.

sche Philosophie sich zu dem Horizont äußern muss, dem kein Streit über die richtige Entwicklung des Gemeinwesens ganz ausweichen kann: dem Horizont der Geschichte.

Literatur

Kant, Immanuel (1964): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Werke in sechs Bänden 6).

Lévinas, Emmanuel ([4]2003): *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg i. Br./ München: Karl Alber.

Lilla, Mark (2007): *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*. New York: Knopf.

Meier, Heinrich (2000): *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart/Weimar: Metzler.

Meier, Heinrich (2006): *Was ist Politische Theologie?* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Palaver, Wolfgang (1991): *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht René Girards*. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag.

Schmitt, Carl (1964): *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schweidler, Walter (2004): *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.

Schweidler, Walter (2007): „Die wachende Vernunft. Zur Bedeutung des ‚dictamen rationis' für die politische Ethik", in: H. Bürkle und D. Pintaric (Hg.): *Denken im Raum des Heiligen. Festschrift für P. Ansgar Paus, OSB*. St. Ottilien: Eos-Verlag, 338-366.

Schweidler, Walter (2008a): „Die Rationalität des Unfassbaren. Zur politischen Konstitution der Ethik nach Thomas Hobbes", in: ders.: *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg/München: Alber, 344-365.

Schweidler, Walter (2008b): „Todesopfer, Zeichenopfer, Lebensopfer. Zum Zusammenhang der religiösen und der politischen Dimension des Opfers", in: *Archivio di filosofia* LXXVI (1-2), 117-126.

Schweidler, Walter (2009b): „Die Weite der Vernunft. Der religiöse Glaube und die Dialektik der Säkularisierung", in: H. Thomas und J. Hattler (Hg.): *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 93-103.

Strauss, Leo (1965): *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied: Luchterhand.

Strauss, Leo (1977): *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

The Relationship between Political Philosophy and Political Theology: a Muslim's Perspective

Ḥājj Muḥammad Legenhausen

0. Introduction

In order to understand how to view the theologico-political problem from a Muslim's perspective, there are several avenues of approach: sociological, historical, geographical, typological, sectarian, and comparative, for example. One might also break down the problem into various issues, such as constitutional law, human rights, international law, and civil society. In each of these cases we can seek to sort out the ways in which Muslims have viewed the relationships among politics, theology, and philosophy, or among the three very different types of authority associated with them: power, revelation, and reason. In this presentation, however, I will confine myself to some general observations about the distinction between political philosophy and political theology as understood through Heinrich Meier's studies of Carl Schmitt and Leo Strauss in contrast with what may be found in the intellectual traditions of Shi'ite Islam. For this purpose I hope that due attention to the example of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī may provide clues as to how to achieve greater understanding.

1. The Theologico-Political Problem

The Theologico-Political Problem as discussed in Meier (2006) is the natural outcome of a certain manner of distinguishing political theology and political philosophy that Meier elaborates in this book, and also in Meier (1998), drawing on the work of Carl Schmitt and Leo Strauss, respectively. Both political theology and political philosophy concern themselves with the question of what is right, or, more specifically, of what is the right political stance to which one should commit oneself. Political theology provides an answer to this question that is based on revelation and that derives its authority from revelation. Political philosophy, on the other hand, is introduced by way of a striking distinction from political theology. The answers about political affairs given by the philosopher are taken to be based on reason alone, and to derive their authority solely from reason.[1] Hence, political theology and political philosophy are introduced as competitors. Both offer judgments about political arrangements on the basis of competing sources and competing authorities. However, philosophy and theology are not the only claimants to authority here: there is also the power of the state. The state also issues judgments about what political arrangements are legitimate on the basis of its own authority grounded ultimately in the power wielded by the state.

In addition to the authors mentioned, the conflict of authority between politics and theology is the focus of attention of the last section of Edith Stein's last work written before her conversion to Catholicism in 1922.[2] Stein describes the conflict between the authority of state and religion quite starkly:

> "By all appearances, the absolute precedence of the religious sphere before all others, and the absolute obedience to God's commandments required by that, are incompatible with the unconditional obedience that the state claims for its ordinances. First and foremost, every human being stands under the supreme sovereign, and no earthly relation of sovereignty can change anything about that. If the believer receives a command from God—be it immediately in prayer or be it by the mediation of God's representative on earth—then he must obey, whether or not he defies the will of the state in doing so.

[1] Meier (2006), 84.

[2] Stein (2006), 184-193. 1922 was also the year in which Carl Schmitt's *Political Theology* appeared. Stein's book was first published in 1925 in the *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 7*, 1-123.

> Here we confront two claims to sovereignty that mutually exclude each other in their absoluteness.
> […]
> There is no solution in principle for the conflict arising from the properties of the civil and religious spheres. Only a factual compromise is possible.”[3]

Stein goes on to argue that one such compromise would be *theocracy*. Without theocracy, the state might make allowances for religious people to act in accord with conscience even when this conflicts with the demands of the state. If such exceptions are not allowed, then the individual who decides to act in accordance with religious conviction will be “acting as an enemy of the state: in that he refuses the precept of the state, he undermines its existence.”[4] The life of piety might be circumscribed or limited by the state, since the state might pose restrictions that prevent believers from carrying out religious duties (as in the then recently formed Soviet regime), or require activities (e.g., taking up arms) prohibited by the religious law of some group of citizens. Stein concludes that even in a non-theocratic state, the enactment of precepts that conflict with widely held religious values will undermine the basis of the state’s very existence, although she also contends that the state cannot positively foster religious life, or can do so only through ancillary measures with mediated efficacy.[5]

The remarks Stein makes about the conflict between politics and religion also apply to politics and philosophy, insofar as the philosophical way of life requires freedom of research and expression, *libertas philosophandi*, that might be limited by the state. Philosophical values, however, do not normally command the allegiance of substantial portions of the populace to the extent that conflicts between philosophical values and governance will undermine the state, unless such values are used to back the currency of popular ideology, as in the case of the French Revolution, communist revolutions and wars of national liberation. Nevertheless, it is not infrequent that the state feels threatened by free expressions of philosophical opinion; but in such cases, the state censorship does not single out philoso-

[3] Stein (2006), 184-185.
[4] Stein (2006), 189.
[5] Stein (2006), 191-192. For a contemporary Catholic view of the role that religion may take in government and education, see D’Costa (2005).

phical expression, rather it sweeps across the arts and humanities, seeking to squelch any potential opposition.

The three cornered confrontation of rival authorities also requires consideration of the tensions between religion and philosophy accentuated in the writings of Strauss. In fact, however, the relation between politics, religion and philosophy is much more complicated than the triangular opposition would suggest. Religion may ally itself with the state in either of two ways that need not remain unmixed or clearly demarcated: political power may make use of religious authority to bolster its own dominion, or religious forces may take hold of the power of state.[6] There is no need to explore all of the possibilities for relations among rival claimants of authority that have influenced historical events, let alone the merely logical possibilities, in order to draw the appropriate lesson. Meier puts the matter relatively bluntly with the concluding words of *The Lesson of Carl Schmitt*:

> "Political theology becomes a concept of distinction, insofar as the determination of its cause distinguishes political theology from political philosophy, and in fact not after the manner in which two scholarly disciplines or two relatively independent domains of human thought and action may be distinguished from one another. Rather, they are severed by the insuperable opposition in which their answers to the question *How should I live?* stand to one another. The opposition establishes an overall difference, in the way of life, in the positions on morality, politics, revelation, and history. In the confrontation with political theology, political philosophy can therefore gain clarity about its own cause. Its identity is neither determined nor guaranteed by political theology, but the contours of philosophy's identity become sharper for it when philosophy knows what it is not, what it cannot be, and what it does not want to be. The contribution Schmitt's political theology makes to such a clarification is for us his greatest lesson. *Inter auctoritatem et philosophiam nihil est medium*."[7]

Meier sees the major contribution of Schmitt to be that of exposing to political philosophy the specter of philosophical theology as ultimately irrational[8] and hungry for power. Political theology needs power to fight its enemies, those who refuse obedience to the arbitrary dictates of divinity, while political philosophy must recognize

[6] Meier (2006), 85; Meier (1998), 109-110.

[7] Meier (1998), 173.

[8] "[P]olitical theology denies the possibility of a rational justification of one's own way of life." Meier (2006), 85.

that its own cause of liberty requires it to resist impositions of authority against it.

The sharp contrast between political theology and political philosophy that emerges from Meier's reflections on Strauss and Schmitt is questionable, to say the least. First, the distinction is presented as though the differences among theologies and philosophies are less important than the difference between theology and philosophy in essence. Second, Schmitt's political theology is taken as paradigmatic, so that the horror with which one recoils from the Nazi theologian's political theology infects one's view of the genus. Third, the contrast presupposes that distinct and incompatible ways of living are prescribed by the theologian and the philosopher, which would seem to render impossible the existence of persons who were at the same time both philosophers and theologians, unless they were in some way false to one or both of these vocations. If the answer to this last question is that although political theology and political philosophy were not incompatible in the past, but have become so as a result of the course of history in twentieth century Europe, we may inquire as to whether these historical developments served to bring out the essence of political theology and political philosophy, or whether these developments were an aberration. Aberration or not, at the very least, the potential for conflict must be conceded.

As Schmitt understands the distinction between political theology and political philosophy, it may not be easy to recognize one from the other. Even completely secular ideologies might be disguised theologies. Schmitt considers Bakunin's anarchism to be a disguised theology and Bakunin himself to be "the theologian of the antitheological,"[9] a kind of false prophet, preaching a false religion, but—despite Bakunin's ridicule of Mazzini's political theology—not a philosopher. Political theology, according to Meier's analysis of Schmitt, is founded on authority, revelation and obedience; although it is unclear how Bakunin's faith can be taken to rest on such a foundation regardless of what process of transfer or secularization is taken to mask it. If, however, it is blind obedience, irrational revelation, and total authority that denies any human autonomy that characterize the essence of political theology, then just as there may be

[9] Meier (1998), 73; Meier (2006), 82; also see Meier (1998), 23, for more on Schmitt's view of "the pseudo-religion of absolute humanity".

ideologies that appear entirely secular or atheistic but are political theologies at the core, so too, one must allow that there may be political stances informed by religious faith that are not in essence political theologies. It is only when faith and reason are taken to be opposed fundamentally and in principle that all political theology in essence is irreconcilable with political philosophy, regardless of whether the political theology is that advocated by Schmitt or by "political theologians whose basic attitude is conservative or liberal, who have revolutionary or counterrevolutionary convictions, whose creeds may be Catholicism or Protestantism, who may belong to Judaism or Islam."[10]

2. Theologico-Political Problems in Islam

2.1. Doctrine and Law

There are several general points of doctrine with regard to which Christianity and Islam differ and that are central to Schmitt's understanding of political theology. Perhaps the most important of these concern the story of Lucifer and that of the Fall of Man. In the patristic account, Lucifer was an angel who disobeyed God out of pride, one who plotted deicide to ascend to the divine throne himself. The corresponding story of the Qur'an is that of Iblīs.[11] Iblīs is not an angel, but a genie, and he is not as ambitious as Lucifer. He refuses the divine order to prostrate before Man because he considers himself better than Man, not God. Once again, there is pride, but not pushed to the extreme of Lucifer. Lucifer's sin is fundamentally linked to the denial, or active rebellion against, God's sovereignty. Iblis also refuses to obey God, but he pleads with God to justify the refusal. God's ultimate authority is never questioned. Some Sufi's even go so far as to claim that Iblis would bow to none but God, and he refused to obey the divine command out of piety. According

[10] Meier (2006), 81.

[11] [*When We said to the angels, 'Prostrate before Adam,' they prostrated, except Iblīs: said he, 'Shall I prostrate before someone whom You have created from clay?' | Said he, 'Do You see this one whom You have honored above me? If You respite me until the Day of Resurrection, I will surely destroy his progeny, except a few.' | He said, 'Begone! Whoever of them follows you, indeed the hell shall be your requital, an ample reward. | Instigate whomever of them you can with your voice; and rally against them your cavalry and yur infantry, and share with them in wealth and children, and make promises to them!' But Satan promises them nothing but delusion. | 'As for My servants, you shall have no authority over them.' And your Lord suffices as trustee.*] (17: 61-65).

to the Qur'an, God gives Iblīs the opportunity to prove that Man is not deserving of the respect God demanded by allowing Iblīs to tempt human beings to sin. With regard to the Fall of Man, this leads to the Christian doctrine of original sin and the need for divine redemption. In the Qur'an, God immediately forgives the sin of Adam and Eve, which is attributed to neglect or forgetfulness. This leads to a much more optimistic anthropology. Both the enmity of Lucifer and the corrupt nature of man are taken by Meier to be fundamental to Schmitt's view of political theology. Since neither of these elements is present in Islamic theology, we should be dubious about attempts to export Schmitt's concept of political theology to the Islamic world.

There are other doctrinal points that become highlighted if one considers the case of Spinoza. Spinoza is a paradigmatic political philosopher whose *Tractatus Theologico-Politicus* is considered a major attack on political theology because in it he denies miracles, considered as violations of the laws of nature, denies the divinity of Christ, though upholding his sanctity as the best of God's creatures, and calls for a rationalistic hermeneutics of the Bible. Spinoza would have met with greater approval in Safavid Persia than he did in Amsterdam. The charges of pantheism brought against Spinoza due to his *Ethica* are also comparable to the charges of pantheism brought against the Muslim philosophers and mystics of the Safavid period. Even the infamous *"Deus, sive Natura"* finds an analogue in the comments of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī on Mulla Sadra's proof of the existence of God to the effect that pure reality itself is God.[12]

In order to appreciate how the theologico-political problem arises in the Islamic world, and how it is radically different from the problem in the European context, instead of focusing on doctrinal issues, one might begin with considerations about the understanding of divine law in Islam. The divine law *(sharī'ah)* is supposed to cover all the various areas of human conduct, including worship, diet, marriage, trade, warfare, and the exercise of political power. In practice, however, the *sharī'ah* is applied rather unevenly in Muslim societies, and there are major disagreements among Muslims about how the *sharī'ah* should be understood and applied today, especially with regard to political affairs. Indeed, the major division of Muslims into Sunni and Shi'ite is commonly understood as a disagreement over

[12] See Legenhausen (2008), 33-34.

how to view the application of the *sharī'ah* to the issue of religious and political authority after the passing away of the Prophet Muḥammad. Today, Sunni Muslims who favor a democratic political theory sometimes argue that the council that decided to appoint Abū Bakr as the successor to the authority of the Prophet constituted the insipient democracy of Islam.[13] For the Shī'ah, however, the appointment of the three Caliphs prior to 'Alī was nothing less than a triumph of raw political power over and against explicit religious decree (and modern Shi'ite democrats have their own accounts of the roots of democratic pluralism in Islam).[14] Nevertheless, the quarrel over succession between Sunni and Shi'ite Muslims is not primarily a difference about political authority. The political difference is merely the outcome of a much deeper difference about spirituality and the nature of divine guidance and divine law.[15]

The domination of the concept of *shari'ah* covers all practical affairs. There is no independent concept of moral duty in Islam that is not included in the idea of *shari'ah*. The Shi'ah, however, insist that the *shari'ah* should not be seen as the precepts of arbitrary divine commands, and together with the Mu'tazilites, the Shi'ite jurists included reason as one of the sources for pronouncements of divine law. More fundamentally, the Mu'tazilites and the Shi'ites held that there would be no reason to worship and obey God if the difference between good and evil were not known, at least to some extent, by the human intellect independently of revelation. Power alone is not sufficient to make a being worthy of worship. It is for this reason that the Shi'ah have been called the party of *'adl wa 'aql*, (divine) justice and reason.

The elaboration of religious doctrine, as opposed to law, and its intellectual defense was carried out in works of *kalām*, and the theologians who wrote on this subject were called *mutakallimīn*. Shi'ite political theology was at first limited to assertions of the right of the Imams to authority over the Muslim *ummah*. In some of the sermons of Imam 'Ali, demonstrative reasoning is used to defend his claims to authority as caliph. On this basis, Shi'ite *mutakallimīn* defended the use of rational argumentation against those who sought to limit support to the transmission of statements from authoritative sources, that is, the Qur'an and narrations from the Prophet and

[13] See Rahman (1986).
[14] See Sachedina (2001) and al-Sadr (1982).
[15] See Legenhausen (2010) and (2006).

Imams. Hence, at the very inception of Shiʿite theology, there is a recognition of the authority of both transmitted knowledge and intellectual knowledge. Furthermore, it was with respect to political theology in particular that reason was employed to support the Shiʿite cause.[16]

Hence, we have two religious sciences, *kalām* (theology) and *fiqh* (jurisprudence), in which political affairs are discussed and disputed, and in both of these fields, the Shiʿah defend the use of reason. The religious sciences *(ʿulūm al-dīnī)* of Islam are sometimes divided into the transmitted sciences *(ʿulūm al-naqlī)* and the intellectual sciences *(ʿulūm al-ʿaqlī)*, although a number of such sciences, like *kalām* and *fiqh*, make use of both revealed knowledge and rational demonstration, and, indeed, logic is considered a prerequisite for all of the religious sciences, including the transmitted sciences. The transmitted sciences include the study of the Qur'an, narrations *(ʿilm al-ḥadīth)*, biography, history, and grammar. *Fiqh* is considered a transmitted science, despite the role accorded to reason. An even more prominent role is accorded to rational demonstration in *uṣūl al-fiqh*, the principles of jurisprudence. While *fiqh* is the science of how to derive the sacred law from its sources (the Qur'an, narrations, consensus, and reason), *uṣūl al-fiqh* is the study of the principles needed in *fiqh*. Some of the principles are derived from transmitted sources, and some of them are considered to derive from reason. A part of *uṣūl al-fiqh* concerns issues that philosophers would recognize as part of the philosophy of language. The intellectual sciences are understood to include logic, philosophy, and theoretical mysticism. Although the demonstrations offered in these sciences do not make use of revealed truths as premises, the orientation and values pursued in the intellectual sciences are directed by the orientation and guidance of revealed religion.[17]

2.2. Shiʿite Philosophical Theology

The history of Shiʿite jurisprudence and theology show that rational demonstration was found to be necessary to substantiate the necessity of the Imamate, to solve some questions of legal practice, and to

[16] See Sachedina (1988), 80-81.

[17] For an extended discussion of the difference between the transmitted and intellectual sciences in Islam see Chittick (2007). In this work Chittick warns that neglect of the intellectual sciences in favor of the transmitted sciences is a factor partly responsible for the rise in the politicization of Islam and dogmatism (Chittick (2007), 60-65).

defend the absence of infallible authority during the occultation of the twelfth Shiʿite Imam.[18] For these reasons, one may observe a movement among the early Shiʿite theorists toward an increasing reliance on rational argumentation. Before the end of the eleventh century, with the contributions of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (d. 1274), Shiʿite *kalām* adopts the philosophical tradition from Ibn Sīnā (d. 1037).

Ṭūsī's significance is multifaceted: he was known in his own time as a philosopher, and he wrote works on the natural sciences (natural philosophy) and mathematics in addition to works on metaphysics, logic, ethics, religious law, and mysticism. Aside from some one hundred fifty books and treatises, he was politically active, and served as a minister to the Ilkhanid ruler Hulagu, who, with Ṭūsī's aid, defeated the last of the ʿAbbasid caliphs in 1258, and with whose patronage Ṭūsī built an observatory near the Ilkhanid capital in Maragheh (East Azerbaijan, Iran). His masterwork of Shīʿī theology, *The Abstract of Beliefs (Tajrīd al-Iʿtiqād)*, has become the most important statement of Shīʿī theology for its period, largely due to the commentary written by Ṭūsī's student, Jamāl al-Dīn Ḥillī (d. 1325). Ṭūsī's *Tajrīd* is divided into six main divisions called targets *(maqāṣid*, sing., *maqṣad)*. The first *maqṣad* is about general matters, and deals entirely with general metaphysical issues, with a total absence of any revealed theology. The second *maqṣad* is on substance and accident, and also lacks any revealed theology. These first two parts take up more than a third of the entire work. The third *maqṣad* finally arrives at theology in the specific sense with a discussion of the proofs for the existence of God, but the discussions appeal to reason rather than revealed truth. Revealed theology is only found in the final three *maqāsid,* on prophethood, on imamate, and on the resurrection. It is only in the parts on prophethood and imamate that a few passages relevant to political thought may be found, and here the general idea is in line with Ibn Sīnā's interpretation of the political function of prophethood as conducive to the regulation of society to promote general welfare.

I have dwelt at some length on Ṭūsī because his theology sets the agenda for the subsequent theological works written by Shiʿites. While Shiʿite theology becomes ever more philosophical, Shiʿite philosophy gradually comes to take over the functions of the theo-

[18] See Sachedina (1998), 85.

logical works, while incorporating elements of theoretical mysticism, yet another complication in the rivalry of authorities, to which we will have to return.

In light of these developments we may consider the remarks of Ralph Lerner and Muhsin Mahdi regarding what they call the philosophic and theological interpretations of revelation:

> "We have already made it clear that only in medieval Christianity was it institutionally possible to convert one of these interpretations of the revelation into a catholic teaching and, with authority, to condemn an alternative interpretation as contrary to the faith. In Islam, to take the other extreme, it was possible for both interpretations to be pursued and advocated side by side. In the light of this difference, it is not perhaps fortuitous that those who favored the philosophic interpretation of the revelation in Islam and in Judaism were all staunch supporters of the Law who labored to uphold its authority. At the same time, their counterparts in Christianity developed an anticlerical tendency."[19]

In the Shiʿite world, we do not have two interpretations of revelation, one philosophic and one theological being pursued side by side, for the integration of these interpretations was so complete that they became indistinguishable.

Are we to conclude that there can be no theologico-political problem in Shiʿite Islam, and no significant difference between political theology and political philosophy? Only if we consider theology to be limited to *kalām*. Certainly what Strauss and Meier call *theology* would apply to Islamic jurisprudence as well as its creedal statements. It would be just ridiculous to claim that the problematics that arise from the alternative to live according to the precepts of revelation or in accord with human reason evaporate simply because in the Islamic world theological and philosophical discussions happen to have gotten all knotted up together. Nevertheless, the fact that no theoretical problem emerges between *kalām* and politics analogous to the theologico-political problem tells us that for Muslims the problem of the competing authorities of reason and revelation is not going to be seen primarily as a doctrinal issue. The issue of how to live, after all, is a practical issue, and so, instead of poking around through the history of Islamic creedal formulations, we might do better to examine the practical sciences.

[19] Lerner and Mahdi (1978), 15.

2.3. Shi'ite Practical Philosophy

The divinely revealed law of Islam is the *sharī'ah*. What could rival this in Islamic philosophy? In the texts of Muslim writers on these issues, philosophy is often called *ḥikmat* (literally, *wisdom*, in Arabic *ḥikmah)*. *Ḥikmat* is divided into theoretical *(naẓarī)* and practical *('amalī)*, and practical philosophy, following Aristotle, is divided into ethics, household economics, and politics. For one of the most important works in the Shi'ite tradition in this field, we return again to Ṭūsī. His compendium, *The Nasirean Ethics*, commissioned by and named for the Isma'ili ruler, Nāṣir al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, was the most important Shi'ite work on practical philosophy of the Middle Ages, and it continues to be studied today.

In the preamble to his *Ethics*, Ṭūsī defines practical philosophy with explicit reference to the otherworldly ends of revealed teachings:

> "As for practical wisdom *(ḥikmat 'amalī)*, it is knowing what is right in voluntary movements and the skillful acts of humankind with respect to their being conducive to the ordering of their states of livelihood and afterlife *(ma'ād)* and the requirements for reaching that perfection toward which they are oriented."[20]

After making the tripartite division of practical philosophy, Ṭūsī continues:

> "It should be known that the source of right works and good actions of mankind that is required for the order of their affairs and states in principle is either nature or convention. What has its source in nature is that whose particulars are required by the intellects of the people of insight and experience, the masters of sagacity, and it is that which does not vary and change with the variations in cycles and revolutions of courses and traditions. These are the divisions of practical wisdom that were mentioned. As for what has its source in convention, if the cause of the convention is agreement of the opinion of a society, it is called manners and customs. If the cause is the requirement of the opinion of a great man, such as a prophet or an Imam, it is called a divine ordinance."[21]

Ṭūsī goes on to observe that since Islamic jurisprudence *(fiqh)* deals with what is established by (divine) convention, there can be no

[20] Ṭūsī (1356/1977), 40; cf. Ṭūsī (1964), 28. (All translations are mine, unless the translation is cited without citation of the Persian.)

[21] Ṭūsī (1356/1977), 40-41; cf. Ṭūsī (1964), 28-29.

conflict between it and what is prescribed by philosophy, which prescribes only what reason can demonstrate for all times and places independent of any conventions.

Another difference between the way ethics and *fiqh* are viewed in Ṭūsī's works, and in Muslim societies general, even to this day, is that ethics is seen as pertaining to the acquisition of virtue and the actions that befit a virtuous person, while *fiqh* is deontological in its orientation. The term used for ethics is *akhlāq*, the plural of *khulq*, meaning innate disposition or character trait. The difference in emphasis on virtue and duty, respectively, also serves in the reconciliation between ethics and divine law as being complementary rather than in conflict.

Ṭūsī's *Ethics* has aroused condemnation from those whose religious scruples are offended by his discussion of the manners of wine drinking. In his defense, however, it may be pointed out that Ṭūsī expressly claims that the work is descriptive rather than prescriptive.[22] There may be various manners and conventions about activities that are condemned by divine ordinance, but approved in various societies. The scholar who wants to give a complete account of ethics should describe what is morally praiseworthy and blameworthy in various societies regardless of whether such judgments accord with divine law.

So, from the Muslim perspective, when we turn to practical affairs in order to locate the conflict between philosophy and theology, once again we miss the mark. Practical philosophy, including political philosophy, is seen as confining itself to universal principles, while theology deals with what is conventional. In Hegelian terms, the difference is between *Moralität* and *Sittlichkeit*. Philosophical method can recommend only the former; for *Sittlichkeit*, we can find only rival conventions. Some conventions may have divine endorsement; and this will provide religious motivation to abide by them. Philosophy, however, is seen as incapable by its nature of providing a recommendation of any convention over another. Once again, the theologico-political problem appears to evaporate when we attempt to pose it in the framework of the traditional Islamic sciences.

Although I have illustrated this point with reference to Ṭūsī, much the same could be found in other Muslim philosophers, in

[22] Ṭūsī (1356/1977), 43; cf. Ṭūsī (1964), 31.

such Jewish philosophers as Maimonides, and in many Christian philosophers of the medieval period, all of whom shared fundamental theoretical commitments to a philosophical theology.

In the modern Muslim world, theology and philosophy have become even more thoroughly interwoven than is suggested by reading Ṭūsī. If ethics is seen to cover human affairs of all ages, before and after Islam, and if the *sharīʿah* is taken to consist of rulings on what should and shouldn't be done in accord with ethics and the divine revelation through which Islam in the specific sense was founded, then these rulings may yet be divided into those that cannot change once they are established, and those that are established with reference to what is considered normative in a society, and hence subject to change. Philosophical reflection may assist in appreciating the relevance or irrelevance of social changes to what are understood as more general ethical and Islamic norms, and in understanding how the spirit of Islamic law may best be fulfilled in various circumstances. The place of philosophy here is not to issue any ruling on Islamic law, but to clarify the issues relevant to the understanding needed in order for an informed ruling to be issued.

2.4. The Religious and the Philosophical Life among the Shiʿah

Meier tells us that at the very heart of the distinction between political theology and political philosophy is the difference between two fundamentally irreconcilable ways of life.[23] The way of life of the religiously committed individual, a life of obedience to the supreme sovereign, and the philosophical way of life, a way of life in which nothing is too sacred for rational scrutiny: "political philosophy raises the question of what is right entirely on the ground of 'human wisdom'",[24] while, "political theology denies the possibility of a rational justification of one's own way of life."[25]

In Carl Schmitt, one suspects a kind of circularity lurks in the manner in which appeal to one's "way of life" is employed. On the one hand, the enemy is defined as one who might be killed by us in war because the enemy threatens our way of life. On the other hand, the way of life required by Schmitt's political theology is one in which virtue itself is understood only in the context of the political

[23] Meier (1995), xv-xvi; Schmitt (2007), 27, 49; Meier (1998), 76, 173; Meier (2006), 98.
[24] Meier (2006), 84.
[25] Meier (2006), 85.

stance against one's enemies. The friends are those who like us are obedient to the absolute sovereign, while the enemies are those who are disobedient and through whose disobedience our own way of piety and courage is threatened, because of which we must recognize them as potentially engaged with us in war. This circle of obedience and enmity is contrasted with the philosophical way of life: the life of defiant questioning, one that views political matters as secondary—though by no means negligible—to the quest for truth. The philosopher is presented as one who discovers that the law is a matter of convention, and who concludes that this "confirms him in the rightness of his way of life, which is determined by his inclinations."[26]

We can leave to our colleagues in theology the question of the errors of Schmitt's understanding of a Christian way of life.[27] As for the philosophical way of life, this will be taken up shortly. What is important at this juncture is that in the final analysis, the difference between political philosophy and political theology are taken to be based on allegiance to two different and irreconcilable ways of life. If, however, the choice between these ways of life is an ultimate existential choice, so that the philosopher follows his own natural inclinations to lead a life of questioning for no better reason than the theologian leads a life of obedience, it is difficult to see how the philosopher will not be drawn into the totalizing politics of the friend/enemy distinction as theologian and philosopher each recognize in the other a threat to their own ways of life. The idea that the philosophical life is determined by one's inclinations, however, should be seen as an error, for otherwise it appears to be a vain attempt to justify a lack of self-control by applying to it the honorific title of "philosophy". The philosophical life has been understood since ancient times to be a life lived in accordance with reason. The natural appetites and feelings can only find their proper expression when under the sovereignty of the intellect or reason.

Regardless of how these issues are to be sorted out, if the difference between political theology and political philosophy is taken to rest on different ways of life, and if we want to understand how Muslims understand the distinction between political theology and political philosophy, we need to consider how Muslims understand

[26] Meier (2006), 96.
[27] See Palaver (2007).

the philosophical life and the life of piety. However, in order to clarify this, we need to return to the issue of Islamic mysticism or *'irfān*, mentioned earlier.

Muslims often contrast *sharī'at* with *ṭarīqat*. Both words mean *path, road* or *way*, and both ways lead toward the realization of the truth, *ḥaqīqat*, toward God, and are instituted by God, but the *sharī'at* is the exoteric way of divine law, while the *ṭarīqat* is the esoteric or inner way of spiritual wayfaring, often (but not necessarily) associated with the orders of the Sufis, all of which trace their lines of authorization to the first Shi'ite Imam, 'Alī ibn Abī Ṭālib, regardless of whether they are Sunni or Shi'ite with regard to their jurisprudential school. These ways, the *sharī'at* and *ṭarīqat*, are not generally understood as being in opposition, rather they are taken as reflections of the outer and inner dimensions of Islam, its *ẓāhir* and *bāṭin*. Although there have been those who have held that the *bāṭin* supersedes the *ẓāhir*, the vast majority of Muslims who have begun the inward journey affirm the slogan, "No *ṭarīqat* without *sharī'at*." *'Irfān* is divided into *'irfān naẓarī* and *'irfān 'amalī*, or theoretical and practical mysticism. Like *fiqh*, which is the practical science of the *sharī'at*, the practical science of the *ṭarīqat, 'irfān 'amalī* is also a transmitted science. As an example of a work in this field we can return to Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, who wrote a brief but influential essay on the topic some time subsequent to his work on ethics, *Awṣāf al-Ashrāf (Attributes of the Noble)*. As can be seen from a glance at the topics discussed in this essay, *'irfān 'amalī*, like ethics, is concerned with the acquisition of virtue, with human perfection, and ultimate unity with God. Although the authorization for the spiritual journey is traced to revealed sources, the revealed sources also encourage the pious servant to think for him or herself, to contemplate the signs of God in nature and within oneself:

> "One should know that the starting point from where this journey should commence are *'the horizons and the souls' (afāqq wa anfus;* 41:53). It is a rational journey *(sayr-e istidlālī: lit.* 'evidence-seeking journey') guided by the signs *(āyāt)* pertaining to each of the two."[28]

As for the theoretical division of *'irfān*, *'irfān naẓarī*, this is a speculative intellectual science that draws upon the esoteric understanding of revealed sources, contemplation of the experience gained through

[28] Ṭūsī (1994).

spiritual wayfaring, and philosophical reasoning. Ṭūsī was the contemporary of one of the most important theoreticians of *'irfān naẓarī*, Ṣadr al-Dīn Qawnawī (d. 1274), and the two undertook a fascinating correspondence.[29] Ṭūsī was known as a philosopher and Qawnawī as a Sufi. In their correspondence each sought to strengthen his own position by adopting elements of the other. In a general overview of Islamic theology and Sufism, Toby Mayer remarks on the trend for which the Ṭūsī-Qawnawī correspondence may serve as an emblem:

> "Qūnawī puts a series of difficult questions to Ṭūsī, and argues for the weakness of the rational faculty. When Ṭūsī sends his replies, Qūnawī writes a new treatise in response. But it is a typical feature of dialogical engagement that the tools and theses of the opposite party are partly accepted, and this is the case with Qūnawī too. Indeed, synthesis is to an extent Qūnawī's explict aim, for in detailing his objective in the correspondence, he explains that he wants to unite the knowledge yielded by philosophical demonstration *(burhān)* with the fruit of mystical perception.
> What begins with Qūnawī, then, is the systematic formulation of *waḥdat al-wujūd* as a virtually philosophical perspective."[30]

Instead of taking the differences between philosophy and theology to extremes, the movement here is essentially one whose *telos* is synthesis. The way to this synthesis is prepared by various factors in the history of Islamic religious and philosophical reflection, particularly as evidenced in the Shi'ite traditions of theology, philosophy and *'irfān*, in which conflicts between approaches were seen as complementary instead of contradictory, and arranged in a hierarchy of levels in which philosophy and *'ifrān* vied for the highest place and eventually fused together through a process of moderating their claims in the face of criticism. The movement toward synthesis reaches a peak in the work of Mulla Sadra (1572-1640), who recognized three major sources of human knowledge: revelation *(waḥy)*, reason *(ta'aqqul)*, and spiritual insight (*mukāshafah*).[31] Contradiction is avoided between demands stemming from these three authoritative sources by the intellectual demand to seek coherence among them, a coherence achieved through the hierarchical ordering of the related levels of symbolic, imaginal, and intellectual understanding. This is not to say that the synthesis is accomplished without overcoming

[29] See Schubert (1995).
[30] Mayer (2008), 277.
[31] See Nasr (1996), 644.

intellectual and practical hurdles. Mulla Sadra was attacked by those who took an exclusively legalistic approach to Islam, and he spent a number of years in exile. He wrote vitriolic attacks against those who condemned the philosophical/mystical tradition on the basis of a false legalistic piety; and he spared no vitriol against those who justified their own excesses with claims to visions and spiritual states. While the spark of philosophical reflection was kept alive among the members of the Shiʿite clergy throughout the centuries, philosophy often had to be taught in secret. Although by the twentieth century, the secret was open, it was only with the efforts of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (1904-1981) that philosophy was finally taught in public in the Islamic seminaries of Qom in the 1950's.[32] So, what we find in this tradition is not so much a struggle between the philosophers and the theologians, but a struggle between the champions of the tradition of synthesis against those who favor an exclusively legalistic view of religion and those who otherwise see the Greek philosophical tradition as an intruder that pollutes the pure teachings of Islam.

So, it would be a misleading to say that the philosophical way of life has been fully integrated into Islam. It has been fully integrated among certain currents of Islam, of which the strongest and most prominent is that found in the Shiʿite intellectual traditions, and in important strands of Sufism. However, even among the Shiʿah and the Sufis, one can find opponents of philosophy. On the other hand, puritanical opposition to philosophical tendencies in Islam is usually combined with loathing of Shiʿite and Sufi Islam.[33] It is in puritanical tendencies in Islam that political philosophy and political theology become most estranged, and that the followers of the religious life find themselves unable to tolerate the presence in their midst of those who pursue the philosophical life.

As Pierre Hadot explains, philosophy was seen as a distinctive way of life since the time of Socrates. Plato said that philosophy was training for death.[34] This tradition of philosophy as a way of life evolved differently in the West and in the Islamic world. At its ancient roots, philosophy was seen as requiring spiritual exercises, and

[32] See Algar (2006) for a biography of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī and Legenhausen (2007) for a review of the state of contemporary Islamic philosophy in Iran. ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī explicitly argued for the public teaching of philosophy in order to address the doubts about the religious life raised by Marxists.

[33] See Schwartz (2002).

[34] Plato, Republic 468a, cited in Hadot (1995), 269.

the ways these exercises were understood and practiced differed to some extent among Platonists, Stoics, Epicureans, and members of other schools. Philosophical theory was by no means the entirety of philosophy, and becoming a philosopher involved spiritual training, not merely the mastery of professional skills of writing, argumentation, and knowledge of the literature.

According to Hadot, from the second century on, Christianity presented itself in the Greco-Roman milieu as a philosophy, that is, as the Christian way of life. Christianity integrated elements borrowed from ancient philosophy—not only the terminology of neo-Platonism for the exposition of doctrine, but also philosophical exercises.

> "The phenomenon of integration appears very clearly in Clement of Alexandria, and was intensely developed in the monastic movement, where we find the Stoico/Platonic exercises of attention to oneself (prosoche), meditation, examination of conscience, and the training for death. We also re-encounter a high value accorded to peace of mind and impassibility.
> The Middle Ages was to inherit the conception of monastic life as Christian philosophy, that is, as a Christian way of life [...]. At the same time, however, the medieval universities witnessed the elimination of the confusion which had existed in primitive Christianity between theology, founded on the rule of faith, and traditional philosophy, founded on reason. Philosophy was now no longer the supreme science, but the 'servant of theology'; it supplied the latter with the conceptual, logical, physical, and metaphysical materials it needed. The Faculty of Arts became no more than a preparation for the Faculty of Theology."[35]

This separation of the faculties did not occur in the Muslim world until much later, and while there is no monasticism in Islam, the same spiritual exercises that Hadot traces from the Greeks through the monks were to be found in treatises on spiritual wayfaring, such as Ṭūsī's *Awsāf al-Ashrāf*. There we find attention to oneself *(muḥāsibat wa murāqibat)* in Chapter 5 of Part Two; meditation *(tafakkur)* is in Chapter 3 of Part Three; and some of what is discussed under the heading of the "examination of conscience" can be found in the chapter on purity of intention *(niyyat)* in Chapter 3 of Part One. This is not to say that the Muslim mystics consciously adopted these practices from the Christian monks, for which there is no clear

[35] Hadot (1995), 269-270.

evidence. On the other hand, it is certainly no mere coincidence that the spiritual exercises characteristic of the philosophical way of life should have been taught by monks and Sufis. Indeed, among the many different ideas about the origin of the Arabic word for Sufism, *taṣawwuf*, al-Bīrūnī (973-*c.* 1050) suggested it is derived from *σοφία*.

Hence, in the world of Shi'ite Islam, there is no philosophical way of life that is seen as distinct from and opposed to the life of piety (except from within the most aridly puritanical regions of this world). Indeed, since the philosophical way of life is associated with the tradition of *'irfān* as found in the works of such philosophers as Ibn Sina, Sohravardi, Ṭūsī, and Mulla Sadra, the philosophical way of life is understood as a variation on the life of piety, one characterized by a rational mysticism. The philosophical way of life among the Shi'ah is one that takes the exoteric requirements of a life of piety for granted and makes extra demands of intellectual effort to find the truth, usually in combination with some degree of attention to the spiritual wayfaring of the sort developed by the Sufis.

3. Concluding Reflections

The distinction between political theology and political philosophy does not arise within the traditional religious sciences as understood by the Shi'ah, and so, the politico-theological problem is largely invisible in this context. Where philosophy has flourished in the Islamic world, it has done so by allying itself with intellectual and practical tendencies within the Islamic traditions, not through opposition. The opposition that dominates the Islamic world is not a competition between philosophy and theology, but between, on the one hand, those conceptions of piety that are rigidly legalistic, superficial, that puritanically attempt to exclude from religious life all currents of thought that are taken to be foreign to the original context of revealed truth, and that focus exclusively on the transmitted sciences, and on the other hand, conceptions of piety in which the exoteric is seen as fulfilled in the esoteric, that seek depth of religious understanding, that pursue knowledge regardless of its source ("even if to China," as the well known hadith puts it), and that seek to develop the intellectual sciences along with the transmitted sciences building on the foundations found among the currents of the Islamic intellectual religious traditions. Of course, this sort of dichotomization is an oversimplification, and there are many positions

that are filled between these ends of the spectrum. Furthermore, the case to me made for synthesis is not merely between exclusively jurisprudential understanding of Islam and more inclusive views. Among the clerical students in Qom who have or are pursuing university degrees, however, the scale is clearly weighted toward a rejection of those conceptions of piety that are exclusively founded on the transmitted sciences. Interest in comparative as well as traditional philosophy, intellectual religious sciences, and mysticism is high. But within each of these areas, there are those who take an apologetic stance toward every thinker outside their own tradition, and at the other extreme there can be a superficial eclecticism. Within religious jurisprudence, too, the dominant view has been one that while recognizing the authority of reason, seeks to minimize its interference wherever it can provide only what falls short of demonstrative proof. There are also more specific questions of Islamic jurisprudence that need to be examined, such as the relation between civil law and Islamic law. Some fundamentalists, for example, criticize the Iranian government for making use of a constitution (adapted from that of Belgium, though highly modified).

Modern Western political philosophy is studied by members of the Shi'ite clergy in much the same way that other human sciences are studied. The Western tradition is viewed critically, but with an eye to what might be integrated into an Islamic approach to the issues. If Ṭūsī was able to make use of such pagan philosophies as those of Plato and Aristotle to formulate his own Islamic philosophy, without becoming a mere Platonist or Aristotelian, why should pious Muslims today not make critical use of Rawls or Habermas, Strauss or Schmitt, for the development of their own Islamic political philosophies and theologies? Of course, the increasing study of Western social and political thought is bound to result in a dangerously heightened sense of rivalry. Since global awareness cannot and should not be attenuated, if violence is to be prevented there is a need for Muslims and Christians to work together for this purpose by taking seriously the ways in which both traditions attempt to follow the *sharī'ah*, or the rules of the Kingdom of God.[36]

[36] See Palaver (2007), 86. Since the key to Carl Schmitt's understanding of the political is enmity, it should be instructive to contrast his view with how enmity is seen in Islam. For Schmitt our enemies are those who are different from us, those whom we might kill in war, those who threaten our way of life, those who are not obedient to God. In Islam, however, from the time of the Prophet Muhammad (peace be with him and his progeny),

Literature

al-Sadr, Mohammad Baqir (1982): *Introduction to an Islamic Political System,* tr. M. A. Ansari. Karachi: Islamic Seminary.

Algar, Hamid (2006): "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i: Philosopher, Exegete, and Gnostic", in: *Journal of Islamic Studies*, 17 (3), 326–351.

Chittick, William C. (2007): *Science of the Cosmos, Science of the Soul.* Oxford: Oneworld.

D'Costa, Gavin (2005): *Theology in the Public Square*. Malden: Blackwell.

De Vries, Hent and Lawrence E. Sullivan: *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World.* New York: Fordham University Press.

Esposito, John L. and John O. Voll (1996): *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Hadot, Pierre (1995): *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.

Ḥillī, 'Allāmah (1984): *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād.* Qom: Mu'assasseh al-Nashr al-Islāmī, 1404/1363.

Legenhausen, Muhammad (2000): "Review and Critique of Alasdair MacIntyre's ‚Whose Justice? Which Rationality?'", in: *Contemporary Topics of Islamic Thought,* Tehran: al-Hoda: Internet resource: http://www.al-islam.org/al-tawhid/whosejustice/1.htm (accessed on 20.04.2011).

Legenhausen, Muhammad (2006): "Reflections on Revelation and Authority Among Shi'ites and Mennonites", in: *Conrad Grebel Review* (Winter 2006), 32-44: http://grebel.uwaterloo.ca/cgreviewdocs/cgr-winter-2006.pdf (Zugriff am 20.04.2011).

Legenhausen, Muhammad (2007): "Introduction", in: *Topoi* No. 26, 167-175 (special issue on contemporary Islamic philosophy in Iran).

Legenhausen, Muhammad (2008): "Allamah Tabataba'i's Footnote to Mulla Sadra's Proof of the Sincere", in: Kanzian, C. and Legenhausen, M., Hg.: *Proofs for the Existence of God. Context – Structure – Relevance.* Innsbruck: Innsbruck University Press, 31-48.

Legenhausen, Muhammad (2010): "Spirituality in Shi'ite Islam. An Overview", in: Bryant, M. D./Harrison, S. K./Reimer, A. J., Hg.: *On Spirituality. Essays from the third Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue.* Kitchner: Pandora Press, 17-41.

Lerner, Ralph and Mahdi, Muhsin (1978): *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*. Ithaca: Cornell University Press.

Lilla, Mark (2008): *A Stillborn God*. New York: Vintage Books.

there has been recognition of others, particularly those of other religious beliefs whose religion is protected under the Prophet's guarantee. Enmity is not taken in the absolute manner of Schmitt; rather different classes of enemies are differentiated, behavior toward which is determined by exigency and the obligation to avoid harm. The matter of how to avoid enmity and how to mollify it when it is not avoidable is explicitly discussed in the section on politics of Ṭūsī's *Ethics*. Ṭūsī (1964), 253-256.

Manzoor, S. Parvez (2004): "The Sovereignty of the Political. Carl Schmitt and the Nemesis of Liberalism", Internet resource: http://www.pmanzoor.info/CarlSchmitt.htm (accessed on 20.04.2011).

Mayer, Toby (2008): "Theology and Sufism", in: Winter, Tim, Hg.: *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 258-287.

Meier, Heinrich (1995): *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue,* tr. J. H. Lomax. Chicago: University of Chicago Press.

Meier, Heinrich (1998): *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy,* tr. Marcus Brainard. Chicago: University of Chicago Press.

Meier, Heinrich (2006): *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem,* tr. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1996): "Mullā Ṣadrā: his teachings", in: Nasr, Seyyed Hossein/Leaman, Oliver, Hg: *History of Islamic Philosophy*, Vol. I. London: Routledge, 643-662.

Palaver, Wolfgang (2007): "Carl Schmitt's 'Apocalyptic' Resistance against Global Civil War", in: Hamerton-Kelly, Robert, Hg.: *Politics & Apocalypse*. East Lansing: Michigan State University Press, 69-94.

Rahman, Fazlur (1986): "The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam," in: Ahmad, Mumta, Hg.: *State, Politics and Islam*. Indianapolis: American Trust Publications.

Sachedina, Abdulaziz (2001): *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Sachedina, Abdulaziz (1988): *The Just Ruler in Shi'ite Islam*. New York: Oxford University Press.

Schmitt, Carl (2007): *The Concept of the Political,* tr. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

Schubert, Gudrun (1995): *Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-l Qonawi und Nasir ud-Din-l Tusi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Schwartz, Stephen (2002): *The Two Faces of Islam. The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.

Stein, Edith (2006): *An Investigation Concerning the State*, tr. Marianne Sawicki. Washington, D.C.: ICS Publications.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1356/1977): *Akhlāq-e Nāṣirī*. Tehran: Khawārazmī.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1964): *The Nasirean Ethics,* tr. G. M. Wickens. London: George Allen & Unwin.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1994): "Awsāf al-Ashrāf (Attributes of the Noble)", tr. A. Q. Qara'i, in: *Al-Tawḥīd* 11 (3-4), available at: http://www.al-islam.org/al-tawhid/awsaf/ (Zugriff am 20.04.2011).

Die Lösung der Politik aus der Theologie bei Marsilius von Padua

Hans Kraml

Die Trennung von Religion und Politik ist keine Erfindung der Aufklärung, sondern der Strohhalm aus der Überlieferung, an den sie sich klammerte, um ihrer eigenen Konflikte und Ängste Herr zu werden. Die Aufklärung ist der Versuch, die Nachtmar, die den Aufklärer peinigt, nämlich die Vorstellung, bloßer Willkür ausgesetzt zu sein, zu vertreiben.

Neuzeitliche Politiktheorien kranken daran, ihre eigene Herkunft mit allen Mitteln zu verdrängen und zu verleugnen. Dazu wurden eigens Theorien der Historizität und Geschichtlichkeit entwickelt, deren Zweck es ist, das Vergangene als etwas gänzlich Fremdes der Unzugänglichkeit zu überantworten. Das erlaubt es dem Theoretiker der Gegenwart, sich dem vergangenen wie auch dem gegenwärtigen Fremden gegenüber unendlich überlegen zu wissen.

Dabei könnte man ohne weiteres sagen, dass bei Einnahme eines bestimmten Blickwinkels die großen Unterschiede verschwinden und jene immer gleichen Probleme und Verhaltensmuster an den Tag treten, die auch unser momentanes Leben bestimmen. Menschen versuchen, ihre Tätigkeiten und Wirksamkeiten so weit auszudehnen, wie es der Widerstand der anderen zulässt. Sie machen Halt, wo sie nicht mehr weiter können, und akzeptieren vorläufig die durch die anderen erzeugten Schranken als allgemeine Verhaltensre-

geln. Dann machen sie sich daran, diese zu unterminieren, um eventuell doch weiter reichende Claims abstecken zu können. Die Unterminierung geschieht auf zwei Weisen – mindestens. Einmal durch die Ausübung von physischem Druck mit der Frage, wie weit dadurch bisherige Grenzen verschoben werden können. Zum anderen durch die Entfaltung von moralischem Druck mit dem Zweck, bestehende Grenzen für alle Zeiten nach Möglichkeit entweder als heilig zu bestätigen oder als verwerflich zu brandmarken, wenn sie nicht leicht beseitigbar sind. Moralische Forderungen eignen sich, die Zweifel bezüglich der eigenen Berechtigung auf Ansprüche zu überdecken oder angesichts der gegnerischen Stärke den eigenen Ansprüchen eine höhere Berechtigung zu verleihen.

Dieses Muster ist nur allzu bekannt, und ich wage zu behaupten, dass es als universales Muster den Hintergrund sämtlicher, auch kultureller, Errungenschaften der Menschen darstellt. Natürlich ist das sehr allgemein, aber es macht menschliches Handeln völlig verständlich, über alle denkbaren kulturellen Grenzen, synchron oder diachron, hinweg. Was nicht verstanden würde, wäre ein Ausbrechen aus diesem Muster. Ein solches Ausbrechen könnte etwa in Form weitgehender Kooperationsangebote auf der Basis gegenseitigen Respekts geschehen. Wenn ein derartiger Versuch aber einmal gemacht würde, stünde er sofort unter dem Verdacht, eine besonders gefinkelte Variante des oben beschriebenen Musters zur Geltung zu bringen. Und würde ein alternatives Muster irgendwo einmal gepflegt, so käme es wohl bald in das Fahrwasser des anderen Musters, weil sich sofort die Bemühung aufdrängte auszuprobieren, wie weit sich der Einflussbereich des neuen Musters gegen den Widerstand des anderen ausdehnen lassen würde.

Politik könnte man als den Versuch verstehen, die abwechselnden Eskalationen der Verschiebungen in den Einflussbereichen und die entsprechende Furcht davor für die Aufrechterhaltung des Einflusses einer vorherrschenden Ordnungsvorstellung nutzbar zu machen.

Während in der Tradition des Aristoteles und im Bereich der römischen Staatsphilosophie bis hin zu Cicero die Politik als wichtiges Thema eines erfüllten menschlichen Lebens gesehen wurde, kam es im Christentum nach einer weit verbreiteten Interpretation zunächst zu einer vollständigen Entsakralisierung des Politischen, bedingt durch den Widerstand gegen das Kaisertum und durch die augustinische Auffassung von menschlicher Herrschaft als Ergebnis

des Sündenfalls. Das Christentum verstand sich als eine Gemeinde, deren Mitglieder „dem Kaiser zu geben“ hatten, „was des Kaisers ist“, womit die Aufrechterhaltung der äußeren Sicherheit und Ordnung als Rahmenbedingung für ein christliches Gemeinschaftsleben der politischen Institution überlassen wurde. Für Augustinus war die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit in der Beziehung zum Mitmenschen und über diesen hinaus in letzter Orientierung an Gott das endgültige Ziel menschlichen Lebens, auf das hin alles andere lediglich als Mittel zu gebrauchen ist. Nur der Mensch selbst, insofern er auf Gott ausgerichtet ist, darf nicht nur als Mittel angesehen werden, er darf aber auch nicht zum eigentlichen Ziel gemacht werden, weil dies der Tatsache der Endlichkeit jedes Menschen nicht gerecht würde.[1]

Die augustinische Konzeption bestimmt das Denken des Mittelalters gerade auch im Hinblick auf die Politik. Die Schwierigkeit, den Menschen immer zugleich als Selbstzweck, aber nie nur als Selbstzweck denken zu dürfen, und ihn immer auch als Mittel, aber nie nur als Mittel denken zu müssen, macht meines Erachtens vieles an dem Hin und Her der Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, hier im Sinn von *potentia*, aus. Der positive Sinn, die geistigen und geistlichen Bestrebungen des Menschen über die politischen Interessen zu stellen, konnte darin liegen, die einzelne menschliche Person nicht den politischen Interessen zu opfern. Da das Einzelwesen immer schwächer ist als die große Menge und das politische Großinteresse, ist es wesentlich, gerade das Einzelwesen als Träger des Rechts zu schützen. In diesem Sinn ist aber die Theorie des modernen Liberalismus nur die Verlängerung der mittelalterlichen Grundanschauung, nach der Recht und Gerechtigkeit auf der Basis einer Anspruchstheorie des Rechts zu konzipieren sind. Nach mittelalterlicher Auffassung besteht die ganze Aufgabe der weltlichen und geistlichen Rechts- und Gewaltausübung darin, das gegebene Recht zu wahren, und das heißt, den berechtigten Ansprüchen jeder und jedes Beteiligten zur Erfüllung zu verhelfen. Gesetzgebung heißt in dieser Zeit nicht Herstellung von Rechtssituationen und Berechtigungen, sondern Durchführung von Maßnahmen, unverrückbar gegebenem Recht Geltung zu verschaffen.[2] Die Konzeption des Nachtwächterstaates bei John Locke, der nicht nur in seiner

[1] Augustinus (1841), 27 (1, c. 22, n. 21).
[2] Kern (1992).

theoretischen Philosophie von Ockham, sondern auch in seiner politischen Theorie von diesem und von Marsilius von Padua abgeschrieben zu haben scheint, hat mit diesem Hintergrund zu tun.

Hinter dieser Deutung stehen selbstverständlich historische Interpretationsmuster, aber ich denke, es ist nicht von der Hand zu weisen, dass im mittelalterlichen Denken das Muster einer vorgegebenen Ordnung in allen möglichen Bereichen eine wichtige Rolle gespielt hat.

Das Vertrauen in dieses Muster wurde im Laufe des 13. Jahrhunderts in vielen Hinsichten schwer erschüttert. Zunächst funktionierte die staatliche Gewalt im Zusammenhang des Interregnums nicht mehr. Für mittelalterliche Vorstellungen war damit das Recht eigentlich außer Kraft gesetzt. Schließlich trat immer mehr der Gedanke der Machtfülle des Papstes (*plenitudo potestatis*) in den Vordergrund, zunächst in theologischen Traktaten wie bei Aegidius Romanus in Fortführung von Ansichten des Bernhard von Clairvaux, dann aber vor allem in den Ansprüchen der Päpste selbst. Die Situation eskalierte mit dem Anspruch auf die gesamte Fülle jeglicher Macht für den Papst unter Bonifaz VIII. Da dieser Anspruch nichts zu irgendeiner Form von Rechtssicherheit in Staat und Kirche beitrug, erhoben sich Stimmen, die gerade in diesem Anspruch des Papstes die Wurzel allen Übels sahen. Die Einmischung des Papstes in politische Angelegenheiten schien geradezu dazu angetan, nicht einmal mehr die grundlegendsten staatlichen Regelungen durchführbar zu machen, weil jeder Versuch einer Regelung aus dem Verdacht der Einschränkung eines entgegen gesetzten Interesses von vornherein torpediert wurde. Vor allem unter den Franziskanern hatte sich unter diesen Umständen in der Bewegung der Spiritualen schon länger ein grundsätzlicher Unmut gegen die Ansprüche der Kirchenspitzen geregt. Einen deutlichen Ausdruck fand dieser Unmut in dem umfangreichen *Defensor pacis* des Marsilius von Padua, der am Fest Johannes des Täufers im Jahr 1324 vollendet wurde.[3]

[3] Marsilius von Padua (1958). Wir haben hier den nicht häufigen Fall einer eigenen, noch dazu gereimten Datierung des Werkes vor uns: „*Anno trecento milleno quarto vigeno defensor est iste perfectus festo baptistae. Tibi laus et gloria, Christe!*" („Im Jahr 1324 wurde dieser Verteidiger am Fest des Täufers abgeschlossen. Lob und Ehre sei dir, Christus!") Marsilius von Padua (1958), 1104.

Die Ursache der politischen Übel

Ziel und Aufgabe jeglicher Herrschaftseinrichtung ist die gedeihliche Ruhe in dem Gebiet, auf das sich die Herrschaft erstreckt. Sie ist die Grundlage jeglicher kultureller und wissenschaftlicher Entwicklung und erlaubt die Entwicklung guter Sitten. Das Seelenheil des Menschen, auf das sich das göttliche Gesetz bezieht, verlangt äußere bürgerliche Zustände, unter denen das göttliche Gesetz überhaupt erst befolgt und das Seelenheil eines jeden erstrebt werden kann.

Mit dieser Zielvorgabe beginnt Marsilius seine Überlegungen auf dem höchst traditionellen Boden der Theologie seiner Zeit. Etwa fünfzig Jahre davor konnte ein heute allgemein als konservativ angesehener franziskanischer Theologe feststellen, dass der Glaube als Leben nach dem göttlichen Gesetz in der Gottesverehrung besteht, die sich in der Ausübung aller Tugenden zeigt, während das bürgerliche Gesetz die Regelung der Konflikte der Menschen untereinander zur Aufgabe hat.[4] Der Staat hat die Aufgabe, die Vorbedingungen dafür zu sichern, dass der Mensch sich seinem Seelenheil widmen kann. Dazu muss er jene Gesetze durchsetzen, die den Frieden der Menschen untereinander garantieren und gerechte Zustände erhalten. Alles, was den Staat in dieser Aufgabe behindert, muss von ihm selbst im Sinn seiner eigentlichen Aufgabe beseitigt werden.

Das größte Hindernis für die Erfüllung dieser Aufgabe des Staates ist die Einmischung einer anderen Instanz in diese Aufgabe.

[4] Guillelmus de la Mare (1989) Prol. qu. 3, a. 1, 22: „*Lex civilis praecipit officium quod est iustitia et obiectum circa quod istud officium versatur est controversia.*“ *Ebd. 23: „Secundum hoc in sacra scriptura est ponere duplex subiectum. Subiectum propinquum, scilicet ipsum officium quod praecipit, hoc est cultus divinus. Tota enim sacra scriptura hoc intendit in praeceptis et prohibitionibus, in promissionibus et comminationibus, in exhortationibus et exemplis, in omnibus intendit cultum divinum. Subiectum vero remotum est omne illud circa quod versatur cultus divinus et haec sunt res et signa. Cultus divinus, sicut haberi potest ex 10. libro De civitate Dei, consistit in duplici genere sacrificiorum, in sacrificiis veris et sacrificiis significativis. Sacrificia vera sunt opera omnium virtutum, sacrificia figurativa sicut thurificatio, immolatio animalium. Prima sacrificia sunt circa res, secunda circa signa.*“ („Das staatliche Gesetz schreibt eine Pflicht vor, die in der Gerechtigkeit besteht, der Bereich, auf den sich diese Pflicht bezieht, ist der Konflikt.“ Ebd. 23: „Dementsprechend ist in der Heiligen Schrift ein zweifacher Gegenstand anzunehmen. Ein naheliegender Gegenstand, nämlich eben die Pflicht, die sie vorschreibt, d.h. die Gottesverehrung. Denn die ganze Heilige Schrift hat das zum Ziel in Geboten und Verboten, in Versprechen und Drohungen, in Ermahnungen und Beispielen, in all hat sie die Gottesverehrung zum Ziel. Der entfernte Gegenstand ist all das, worauf sich die Gottesverehrung bezieht, und das sind die Dinge und Zeichen. Die Gottesverehrung besteht, wie man aus dem 10. Buch von ‚Der Gottesstaat‘ entnehmen kann, in zwei Gattungen von Opfern, in wahren Opfern und in symbolischen Opfern. Die wahren Opfer sind die Werke aller Tugenden, die symbolischen Opfer sind beispielsweise Rauchopfer oder Tieropfer. Die erste Art von Opfern hat mit den Dingen zu tun, die zweite mit Zeichen.“)

Diese Einmischung geschieht durch eine Kirche, die den Anspruch erhebt und durchzusetzen versucht, die Fülle jeglicher Macht zu haben. Dass aber einer anderen Instanz als der Kirche die Aufgabe der Durchsetzung friedlicher Verhältnisse unter den Menschen obliegen muss, ergibt sich aus der Aufgabe der Kirche und ihrer eigenen Grundlage. In keinem Text der heiligen Schriften wird die Aufgabe der Konfliktregelung in zivilen Angelegenheiten der Kirche selbst zugesprochen, ganz im Gegenteil. Alles, was an biblischen Texten herangezogen werden kann, spricht von der Anerkennung der staatlichen Macht und der Nichteinmischung der Kirche. Das ist in den einschlägigen Bemerkungen Christi selbst ebenso zu sehen wie in den Texten des Apostels Paulus. In Angelegenheiten des Glaubens ist die Ausübung von Zwang nicht nur nicht wirklich möglich, sondern steht auch im Widerspruch zu dem, was den Glauben des Menschen überhaupt ausmachen kann.

Es stellt sich dann die Frage, wodurch ein Zusammenleben von Menschen in geordneten und friedlichen Bahnen ermöglicht wird.

Der Schutz gegen die Übel

In Anlehnung an Aristoteles sieht Marsilius als diejenige Einrichtung, die ein friedliches und in jeder Richtung gedeihliches Leben der Menschen möglich macht, das Gesetz an. Dabei muss man aber sogleich daran denken, dass das Wort „Gesetz" wie so viele, ja alle Wörter, mehrdeutig ist.[5] Als typischer Scholastiker seiner Zeit untersucht Marsilius zu vielen Wörtern die verschiedenen Bedeutungen, in denen sie auftreten, um genau festzulegen, in welcher dieser Bedeutungen er selbst ein Wort in einem bestimmten Zusammenhang verwendet wissen will. Im eigentlichen, für die politische Betrachtung wichtigen Sinn ist Gesetz eine Vorschrift, deren Befolgung durch Strafe und Belohnung in der gegenwärtigen Welt zwingend ist. Zwar hat das Gesetz mit dem Gerechten, dem Guten und Nützlichen für das Zusammenleben im Staat zu tun, aber nicht alles, was gerecht, gut und nützlich für das Zusammenleben wäre, ist auch Gesetz, sondern ausschließlich das, was als Vorschrift formuliert und mit Sanktionen bewehrt ist.[6] Es kann durchaus sein, dass es bessere,

[5] Aristoteles (1986), 34 (I, c. 6, 332b30f.): „*Fere enim quidem igitur nominum unumquodque dicitur multifariam.*" („Denn freilich wird fast jedes Wort in mehreren Bedeutungen gebraucht." Das Zitat bei Marsilius weicht von der kritischen Edition des *Aristoteles latinus* ein wenig ab.)

[6] Diese wichtigen Punkte finden sich in Marsilius von Padua (1958), Teil 1, Kap. 10, 97.

vernünftigere Regelungen geben könnte, ja sogar falsche Annahmen über Gerechtes und Nützliches können zu Gesetzen führen. Entscheidend ist, dass sie als solche erlassen sind. Freilich kann sich die Aufstellung unvernünftiger Gesetze als schlecht erweisen, die Gesetze können unvollkommen ihrem Inhalt nach sein, aber sie sind Gesetze, wenn sie als solche aufgestellt sind und zwangsweise durchgesetzt werden.

Gesetzgebung in diesem Sinn von „Gesetz" ist notwendig, und es ist nicht gut, wenn ein Herrscher ohne Bindung an ein solches Gesetz regiert. Eigene Interessen des Richters und derer, die für die Ausführung der Gesetze zu sorgen haben, könnten die Gerechtigkeit der staatlichen Regelungen in Frage stellen, das Gesetz steht über diesen Interessen, und es kommt nur darauf an, dass Richter und Herrscher streng das Gesetz zur Geltung bringen. „Denn eine verkehrte innere Einstellung des Richters, z. B. die des Hasses oder der Liebe oder der Habgier, führt das Streben des Urteilenden irre. Dies wird von dem Urteil ferngehalten, und es wird davor bewahrt, wenn der Richter oder Herrscher verpflichtet ist, nach den Gesetzen die Urteile zu fällen; denn das Gesetz ist von jeder verkehrten Einstellung frei; es ist ja nicht geschaffen für einen Freund oder einen Feind, für einen Menschen, der nützt oder schadet, sondern ganz allgemein für jemanden, der im bürgerlichen Leben gut oder schlecht handelt. Denn alles andere bleibt für das Gesetz unwesentlich und liegt außerhalb des Gesetzes […]"[7]

Das wirft natürlich die Frage auf, woher die Gesetze stammen und wie sie zu ihrer Gesetzeskraft kommen. Auch hier ist die Auffassung des Marsilius sehr klar und fest, und sie ist vor allem an Aristoteles orientiert: Die Gesetze stammen aus dem gemeinsamen Willen und der Zustimmung des Volkes, also derer, die durch das Gesetz gelenkt werden. Für die mittelalterliche, aristotelisch gefärbte Denkweise ist typisch, dass Marsilius hier von der Mehrheit oder der *sanior pars*, dem besseren, zurechnungsfähigeren Teil des Volkes spricht, eine Ausdrucksweise, die auch das römische Recht zu kennen scheint. Man hat gelegentlich hinter dieser Art von Formulierungen eine Art von Paternalismus oder aristokratischem Dünkel vermutet, aber auch wenn man so etwas in Rechnung stellen kann, könnte man doch auch denken, dass einfach der Großteil derer gemeint ist, die an einem gedeihlichen politischen Leben tatsächlich

[7] Marsilius von Padua (1958), Kap. 11, 101.

teilnehmen wollen und können. Man muss für das Mittelalter die größeren Bildungsdifferenzen in Anschlag bringen.

Die Gründe für die Verankerung der Gesetze im Willen der Mehrheit sind seit den Zeiten der aristotelischen Überlegungen ähnlich geblieben. Inhaltlich kann die Mehrheit, auch wenn sie zur Formulierung der Gesetze weniger geeignet ist und diese durchaus Gelehrten überlassen kann, leichter eventuelle Einseitigkeiten und Bevorzugungen von Gruppen aufdecken und aus den Gesetzen entfernen lassen. Wenn eine Regelung gegen jemandes Interessen läuft, wird gerade dieser das merken und seinen Einspruch vorbringen, wenn er dazu die Möglichkeit und Gelegenheit erhält.

Die Gesetzeskraft erlangen die Gesetze durch Einrichtungen, die eine Erzwingung der Einhaltung ihrer Vorschriften erlauben. Diese Möglichkeit beruht schlicht und einfach darauf, dass gerade die Mehrheit (oder gar Gesamtheit) der dem Gesetz Unterworfenen für die Durchsetzung der Gesetze eintritt. Es ist die schiere Übermacht der Mehrheit, die sich eben auch durchsetzen kann. So etwas Ähnliches ist aber auch erforderlich, denn die Ausübung des Gesetzesauftrags hat in jedem Fall die Durchsetzbarkeit der Urteile zur Bedingung.

Das ist für Marsilius ein sehr wichtiger Gesichtspunkt. Ist eine solche Durchsetzbarkeit nicht gegeben, etwa weil die Mehrheit der Bevölkerung sich konsequent weigert, den gesetzlichen Anordnungen zu gehorchen, dann verdirbt das Rechtsgefüge und der soziale Zusammenhalt löst sich auf oder deutlich andere Regelungen werden erforderlich. Die Verhältnisse seiner Zeit und Umgebung mochten ihm sehr deutlich vor Augen geführt haben, welche Konsequenzen die Uneinigkeit darüber, was als Recht und Gesetz gelten sollte, haben konnte. Nicht nur das Interregnum, gerade auch die Situation in den italienischen Städten musste einem Menschen, der für rechtliche Fragen offen war, zu denken geben. Das Zusammentreffen und die Freundschaft mit Johannes von Jandun in Paris und die dort kursierenden „averroistischen" Bestrebungen in der Philosophie können sehr gut, ja haben in manchen Zusammenhängen unausweichlich zu einer grundsätzlicheren Berücksichtigung der aristotelischen Gedanken geführt. Der sogenannte „heterodoxe" Aristotelismus ist ja nicht viel anderes als ein nicht platonistisch vereinnahmter Aristotelismus, wobei man zugestehen muss, dass bis auf den heutigen Tag die Kontroverse „platonischer versus aristotelischer Aristotelismus" geführt wird.

Was bedeutet das? Ein aristotelischer Aristotelismus geht in averroistischer (d.h. wirklich mit Averroes in Verbindung stehender) Manier davon aus, dass die aristotelischen Überlegungen eine rationale, von Traditionen relativ unabhängige Vorstellung von der Gestaltung der Politik liefern. Nur als Nebenbemerkung: Ein „orthodoxer" Aristotelismus benützt Aristoteles als Steinbruch für die Untermauerung der eigenen Tradition unter Verdrängung des kritischen Potentials, das in der aristotelischen Vorgangsweise in wissenschaftlichen Bereichen steckt.

Man kann sagen, dass Averroes, und ich bleibe ein bisschen bei ihm, weil Marsilius und Johann von Jandun wirklich „Averroisten" waren, in einem gewissen Sinn selbst Averroist war. Seine Bemühung geht dahin zu zeigen, dass Aristoteles als Vertreter einer relativ unabhängigen Tradition eine Art von Vereinbarkeit der Handlungsweisen („Rationalität" in einem klaren Sinn) vertreten hat, die auf tatsächliche Traditionen der Vereinbarkeit von Handlungsweisen einen klärenden Einfluss ausüben kann. Menschen können nicht ohne Rückgriff auf gemeinsame Traditionen vernünftig handeln, aber der bloße Rückgriff auf Traditionen kann dazu führen, dass so etwas wie gemeinsames Handeln völlig unmöglich wird.

Ich kann mich hier nicht auf eine Erörterung des Unterschieds zwischen Tradition und Vernunft und der wechselseitigen Bedingung beider, wie sie Averroes zu verdeutlichen versucht, einlassen. Man muss vom Standpunkt heutiger Betrachtung der Dinge auch bedenken, dass eine historische Analyse erst viel später größere Bedeutung erlangte, und eine eventuelle Auseinandersetzung wie den Positivismusstreit kann man zwar im Mittelalter erwarten, er nimmt sich aber anders aus, als das nach Dilthey, Gadamer und Habermas, Popper und Hans Albert zur Kenntnis zu nehmen ist.

Auf dem Hintergrund der averroistischen – nein, Averroesschen – Unterscheidung zwischen Rationalität und kultureller Vermittlung von Rationalität, die meines Erachtens mittelalterlichen Vorstellungen nicht reflex, aber faktisch zugänglich war, gewinnt nach meinem Verständnis die Politiktheorie des Marsilius, die ja eine erste theoretische Behandlung von Politik unabhängig von einem Aristoteleskommentar und unabhängig von einer theologischen Beurteilung der Rolle des Papsttums[8] darstellt, einen seltsam aktuel-

[8] Klassisch: Aegidius Romanus (1961).

len Anstrich. Man kann mit Jürgen Miethke[9] und anderen sagen, dass Marsilius der vielleicht erste Theoretiker der Trennung von Kirche und Staat am Ende des Mittelalters ist, nachdem für das frühe Christentum bis zum Mittelalter Kirche und Staat in der lateinischen Welt ohnehin getrennt waren, während in der östlichen Kirche ja von vornherein dem Kaiser eine ganz andere Stellung zukam und eine dem lateinischen Papst vergleichbare Stellung in der Geistlichkeit nicht zu finden ist. Mit Marsilius kommt es zu einem Rückgriff auf spätantike Verhältnisse, wie das ja im gesamten beginnenden Humanismus charakteristisch ist, auch wenn der Sonderweg Europas über die Papstkirche des Mittelalters in gewisser Weise nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.[10] Marsilius hat ein dezidiertes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat, das den systemischen Zwängen der Idee eines Rechtsstaates einerseits, und einer Kirche als Wertegemeinschaft andererseits, nachgibt.

Vom Standpunkt der Kirche aus, wie Marsilius sie betrachtet, gewinnt der Staat die Rolle einer Schutzmacht, die durch äußere Ordnung und Regelung der für die äußere Lebenserhaltung wichtigen Geschäfte dem Menschen die persönliche und gemeinschaftliche Ausrichtung auf sein Seelenheil ermöglicht.

Vom Standpunkt des Staates widmet sich die Kirche dem Seelenheil, weil ohne diese Ausrichtung das Einverständnis der Menschen für ihre Gesetzgebung nicht gegeben ist. Im Interesse des Staates als einer Zwangsordnung muss die Pflege des Seelenheils der Menschen besorgt werden, um den Zwang aus dem gemeinsamen Wollen zu begründen.

Nach der politischen Philosophie des Marsilius, so weit man von einer solchen, und nicht nur von einer Politiktheorie, sprechen will, hat die Kirche mit ihren Einrichtungen eine bestimmte Stellung als wesentlicher Bestandteil im Staat und ist als solcher Bestandteil den staatlichen Gesetzen unterworfen. In diesem Sinn ist auch die tatsächliche Geschichte den Wegen gefolgt, die Marsilius gewiesen hat.

Marsilius scheint keine politische Theologie zu beabsichtigen. Aber er scheint in vielen seiner Argumentationen zur Rolle und Stellung der Kirche im Staat vorauszusetzen, dass eine politische Theologie sich mit der kritischen Auseinandersetzung mit den staat-

[9] Miethke (1993), 332-334.

[10] Zum „Sonderweg Europas“ siehe Mitterauer (2003).

lichen Ordnungsmaßnahmen zu beschäftigen hätte. Der Einfluss der Theologie kann nicht direkt in die Politik einwirken, weil diese als ein geschlossenes System der Gesetzgebung und Gesetzesdurchsetzung erscheint. Es ist aber nicht gleichgültig, welche Art von Personen mit welchen Überzeugungen und Handlungsmaßstäben jene Personen sind, die in ihrer Gesamtheit oder in ihrer „*sanior pars*" den Gesetzgeber ausmachen und auch über die Einrichtungen zur Durchführung der Gesetze bestimmen.

Marsilius von Padua ist Averroist in dem Sinn, dass er für die Trennung der Bereiche der politischen Vernunft und der religiösen Einstellung plädiert. Da aber auch das, was man unter Vernunft versteht oder als vernünftig betrachtet, in Verbindung steht mit dem, was in den Traditionen gewachsen ist, lässt sich eine Unterscheidung bestenfalls mit viel Aufwand festlegen. Wie eine politische Philosophie und eine politische Theologie zueinander stehen, hängt stark davon ab, was man darunter versteht. Unpolitisch kann weder Philosophie noch Theologie sein, aber was eine politische Philosophie und eine politische Theologie genauer sein sollte, steht zur Diskussion. Dass diese Fragen zur Diskussion stehen, geht zurück auf die in der Geschichte kontingenter Weise entstandenen Debatten, aus denen sich, um noch einmal auf Michael Mitterauer anzuspielen, der europäische Sonderweg ergeben hat.

Literatur

Aegidius Romanus (1961): *De ecclesiastica potestate*. Hg. v. R. Scholz. Aalen: Scientia.

Aristoteles (1986): *De generatione et corruptione*. Hg. v. J. Judycka. Leiden: Brill.

Augustinus (1841): *De doctrina Christiana*. Hg. v. J.-P. Migne. Paris: Montrouge (PL 34, 14-122).

Guillelmus de la Mare (1989): *Scriptum in primum librum sententiarum*. Hg. v. H. Kraml. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Kern, Fritz (1992): *Recht und Verfassung im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Marsilius von Padua (1958): *Defensor Pacis – Verteidiger des Friedens*. Auf Grund der Übersetzung von W. Kunzmann, bearb. und eingel. von H. Kusch, I – II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Miethke, Jürgen (1993): „Marsilius von Padua", in: *Lexikon des Mittelalters* 6. Hg. v. N. Angermann. München: Artemis, 332-334.

Mitterauer, Michael (2003): *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München: Beck.

„eine schwache messianische Kraft..." Walter Benjamins Hoffnung

Andreas Oberprantacher

> *„Der Traum einer glücklichen Ewigkeit, der sich im Menschen neben dem Traum von Glück findet, ist nicht eine bloße Verirrung. Die Wahrheit fordert zugleich eine unendliche Zeit und eine Zeit, auf die sie das Siegel setzen kann – eine vollendete Zeit. Die Vollendung der Zeit ist nicht der Tod, sondern die messianische Zeit, in der das Fortwährende sich in Ewigkeit verwandelt."*
>
> Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit

1. Zwickmühlen des Messianismus

In seinem Beitrag „Scholem's Theses on Messianism Reconsidered", der im Jahr 1982 in dem Journal *Social Science Information* erschienen ist, nimmt sich Jacob Taubes Gershom Scholems „Haltung zum Messianismus"[1] an, die er einer kritischen Re-Lektüre unterzieht. Im Besonderen führt Taubes aus, dass Scholems Methode im Kontext seiner Beschäftigung mit der sabbatianischen Bewegung des 17. Jahrhunderts sowie mit dem (paulinischen) Christentum darin bestehe, „den messianischen Kuchen"[2] aufteilen zu wollen. Nach Taubes sei diese methodische Disjunktion des Messianismus allerdings weniger Resultat historischer Analysen, sondern eher als „Relikt der

[1] Taubes (2006c), 44. Die Auseinandersetzung zwischen Taubes und Scholem ist eine grundlegende, da sie der Frage gewidmet ist, welches der „Preis des Messianismus für die jüdische Geschichte" (Taubes [2006b], 33) sei. Taubes distanziert sich von Scholems Überlegungen zum Messianismus an der Stelle, wo dieser die messianische Bewegung für das „„Leben im Aufschub"' (Taubes [2006b], 33) verantwortlich macht. Siehe dazu auch Stimilli (2006), 171-172.

[2] Taubes (2006c), 46.

klassischen jüdisch-christlichen Kontroverse des Mittelalters“[3] zu verstehen, deren Sinn darin bestand, eine „‚essentielle' Differenz zwischen Judentum und Christentum aufrechtzuerhalten“[4]. Hält man sich an Scholems Interpretationen christlicher und kabbalistischer Quellen, die in seinem Aufsatz „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“[5] im Detail nachgelesen werden können und die von Taubes in die Tradition eben dieser jüdisch-christlichen Kontroverse gestellt werden, dann zeichne sich das Christentum dadurch aus, die Idee des Messianismus verinnerlicht zu haben, den Messianismus mithin als spirituelles Ereignis zu begreifen, das „sich in der Seele, in der Welt jedes einzelnen abspielt“[6]. Das Judentum hingegen halte, laut Scholem, an einem „Begriff von Erlösung“ fest, „der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft“[7].

Auf die Aufteilung des messianischen Kuchens in eine spirituell-private, sprich: christliche Hälfte und in eine politisch-öffentliche, sprich: jüdische Hälfte reagiert Taubes mit dem kritischen Einwand, dass es keinen hinreichenden bzw. nachvollziehbaren Grund gebe – weder einen historischen noch einen psychodynamischen –, das Kriterium der *Verinnerlichung* als strikte Trennlinie zwischen Judentum und Christentum heranzuziehen bzw. es in dieser Funktion weiterhin anzuwenden.[8] Unter Berücksichtigung der Herausbildung und des Zerfalls des rabbinischen Judentums bezeichnet Verinnerlichung in den Worten Taubes „vielmehr eine Krise innerhalb der jüdischen Eschatologie selbst [...]. Nachdem der Messias die äußere Welt eben nicht erlöst hat, wie anders lässt sich sich [sic!] Erlösung begreifen, als durch eine Wendung nach Innen“[9]? In dieser Hinsicht entbehrt die Wendung nach Innen, die Taubes zufolge gleichermaßen den Ort des Gewissens markiert,

[3] Taubes (2006c), 46.

[4] Taubes (2006c), 47.

[5] Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den Scholem 1959 im Eranos-Kreis gehalten hat und der im selben Jahr im *Eranos Jahrbuch* 28 veröffentlicht wurde. Erneut abgedruckt wurde er wenige Jahre später im Sammelband *Judaica 1*. Siehe Scholem (1963), 7-74.

[6] Scholem (1963), 8.

[7] Scholem (1963), 7.

[8] Taubes widerspricht der These Scholems insofern, als er aufzuzeigen versucht, dass die „Konstellation Paulus als spiritueller Zelot [...] Rom am Ende in die Knie zwingt“ (Taubes [2006d], 62), dass die Verinnerlichung also nicht notwendigerweise gegen eine manifest politische Haltung ausgespielt werden kann.

[9] Taubes (2006c), 46.

nicht einer politischen Dimension: Sie dürfe nicht mit einer Abkehr von der Welt verwechselt werden, da sie eigentlich eine intensivierte Form der Spannung und des zeitlichen Erlebens darstellt, die sich als radikale Hoffnung in einer unerlösten Welt zu halten versucht. Es gehöre somit zur „inneren Logik der messianischen Idee“[10], dass diese sich nicht politisch aktualisieren kann, ohne zugleich einen Rest an Möglichkeit bei- bzw. zurückzubehalten. Angesichts dieses ungelösten und auch unlösbaren Verhältnisses von historischem Geschehen und messianischer Idee folgert Taubes: „Aus dieser Zwickmühle gibt es kein Entkommen. Entweder ist Messianismus Unsinn, und gefährlicher Unsinn dazu, [...] oder der Messianismus, und nicht nur die historische Untersuchung der ‚messianischen Idee', ist bedeutungsvoll, insofern er eine wichtige Facette menschlicher Erfahrung erschließt.“[11]

Ausgehend von dieser entscheidenden Kontroverse, die sich an unterschiedlichen Stellen des Gesprächs zwischen Scholem und Taubes entzündet hat, soll in diesem Beitrag Spuren gefolgt werden, die im Werk eines dritten, bisher noch ungenannt gebliebenen, aber deshalb nicht weniger am Geschehen beteiligten „Erneuerers“ der messianischen Idee aufgelesen werden können: die Rede ist von Walter Benjamin. Wohlgemerkt besteht die Intention dieser Spurensuche nicht darin, die eben skizzierte Kontroverse im Sinne einer polemischen Differenz auszudeuten, mithin die einzelnen Rezeptionstraditionen zu sortieren, zu kategorisieren, zu gewichten und zugunsten der einen, Scholems, oder der anderen, Taubes', Position aufzulösen. Vielmehr soll die Kontroverse selbst zum methodisch-heuristischen Ausgang genommen werden, um in den Schriften Benjamins konzentriert und systematisch den Gedanken einer *schwachen messianischen Kraft* an der Schnittstelle von theologischer Haltung (Tinte) und politischer Arbeit (Löschblatt),[12] von Verinnerlichung und Öffentlichkeit, von Potenz und Aktualisierung zu entfalten – einen Gedanke, der möglicherweise auch die Chance bieten könnte, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu präzisieren und, an neuralgischen Punkten, anders als in vorgegebenen Denkbahnen

[10] Taubes (2006c), 47.
[11] Taubes (2006c), 47.
[12] Zu Benjamins Tinte/Löschblatt-Vergleich, der Anlass zu wiederholten Missverständnissen geboten hat, siehe auch die Analysen und Interpretationsangebote von Anglet (1995), 25-34.

zu erfassen.[13] Dieser Gedanke ist nicht neu. Nicht zuletzt verdankt er sich Giorgio Agambens Einsatz, im Werk von Benjamin jenen archimedischen Punkt aufzusuchen, jenen „bucklige[n] Zwerg"[14] aus Benjamins erster These „Über den Begriff der Geschichte" beim Namen zu nennen, der – zwischen den Zeilen versteckt[15] – als „Meister im Schachspiel"[16] der „Puppe, die man ‚historischen Materialismus' nennt"[17], zum Sieg verhelfen könnte, sofern letztere tatsächlich bereit ist, die Theologie in ihren Dienst zu nehmen. Der bucklige Zwerg der Theologie trägt in den Lektüren Agambens den jüdisch-christlichen Namen *Paulus*.[18]

Heimlicher Index

Unser Einstieg in die Schriften Benjamins sei dort, wo in der zweiten These „Über den Begriff der Geschichte" ein „Bild von Glück"[19] gemalt wird, das „durch und durch von der Zeit tingiert ist"[20]. Von diesem sagt Benjamin, dass es Neid erwecken könnte, allerdings nur in Anbetracht dessen, was sein hätte können – in Anbetracht der „Menschen, zu denen wir hätten reden" können, der „Frauen, die sich uns hätten geben können."[21] In diesem Sinne schwinge „in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit."[22] Der Gedanke der Erlösung ist es nun, den Benjamin im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Engführung auch der Vorstellung von Vergangenheit zumutet. Selbst die Vergangenheit führe, so Benjamin, „einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung

[13] Dieser Aufgabe allerdings stellt sich dieser Beitrag nicht! Vergleiche dazu, unter anderem, den Aufsatz „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum" von Taubes (2006a), 11-24.

[14] Benjamin (1974), 693. Im Anschluss an die Argumentation Helmut Thielens soll hier ebenfalls die Differenz (in der Gemeinsamkeit des beschädigten Lebens) von „bucklicht Männlein" (Benjamin [1985], 429-430) und buckligem Zwerg betont werden (Thielen [2005], 76-83), unter der Voraussetzung jedoch, dass der messianischen Idee eine rettende Kraft zugesprochen wird.

[15] Siehe Agamben (2006), 153.

[16] Benjamin (1974), 693.

[17] Benjamin (1974), 693.

[18] Vgl. Agamben (2006), 153-162. Zur aktuellen Paulus-Debatte siehe auch: Badiou (2009); Finkelde (2007); Hetzel/Hetzel (2008); Santner (2005); Serres (2006); Žižek (2007).

[19] Benjamin (1974), 693.

[20] Benjamin (1974), 693.

[21] Benjamin (1974), 693.

[22] Benjamin (1974), 693.

verwiesen wird.“[23] Dies in Erinnerung behaltend dürfe also „eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“[24] angenommen werden, woraus Benjamin schließt, dass „jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache*[25] messianische Kraft mitgegeben [sei], an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“[26]

Die zweite, wie auch die anderen siebzehn Thesen über den Begriff der Geschichte werfen nicht wenige Fragen auf, von denen keineswegs mit Sicherheit gesagt werden kann, ob sie denn zu beantworten sind oder überhaupt beantwortet werden wollen. Könnte es doch sein, und einiges spricht möglicherweise dafür, dass ihre Bedeutung, wenn auch nicht ausschließlich, in der *Erschöpfung* jener vorläufigen Antworten liegen mag, die durch sie erst herausgefordert werden. Für uns sei hier zunächst von Bedeutung, dass für Benjamin die Frage des Glücks eine ist, die eminent an die Erfahrung von Zeit bzw. an die Erkennbarkeit der geschichtlichen Dimension unseres Lebens gebunden ist, dass sie sich als Frage in der Gegenwart stellt, der Vergangenheit jedoch verpflichtet bleibt und zugleich auf die Zukunft gerichtet ist. Weiters betont die zweite These ein Verhältnis von Möglichem und Wirklichem, wobei Benjamin das Gewicht seiner Gedanken eindeutig auf die Möglichkeit von Glück verlegt, auf dessen Potenz und nicht auf dessen restlose Aktualisierung.[27] Sofern

[23] Benjamin (1974), 693.

[24] Benjamin (1974), 694.

[25] Agamben weist in seiner Re-Lektüre des *Handexemplars* darauf hin, dass die *gesperrte* Schreibweise bei Benjamin als performativer Akt zu verstehen ist, als “Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren” Benjamin (1982), 572. Agambens Interpretationsangebot zufolge beruft sich die *Schwäche* der messianischen Kraft implizit auf den 2. Korintherbrief, Kapitel 12; siehe Agamben (2006), 154-155.

[26] Benjamin (1974), 694.

[27] Benjamins Thesen erinnern an Aristoteles’ Unterscheidung von *dýnamis* (Vermögen, Möglichkeit) und *enérgeia* (Tätigkeit, Wirklichkeit) und richten sich insofern gegen die Vorstellung von Ontologie als einer reziproken, (form)vollendeten Ein-Beziehung von Sein und Nichtsein, als der Übergang des Vermögens in den Akt bei Benjamin wohl am ehesten mit einem „Ablegen der Impotenz“ (Agamben [2002], 56) korrespondiert und somit eine Erfahrung von Transzendenz markiert. Dies ist mithin die Stelle, an der Levinas mit seiner Schrift *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* einsetzt, hält er doch einleitend der ontologischen Bestimmung von Sein und Nichtsein entgegen: „Das Sein und das Nichtsein erhellen sich gegenseitig und entwickeln eine spekulative Dialektik, die eine Bestimmung des Seins ist. [...] Sein oder Nichtsein, das ist also nicht die Frage der Transzendenz. Der Ausdruck das *Andere* des Seins – das Anders-als-sein – behauptet eine Differenz jenseits derer, die das Sein vom Nichts trennt: nämlich gerade die Differenz des Jenseits, die Differenz der Transzendenz.“ Levinas (1998), 24-25. Wir haben es also mit

Neid als Kriterium verstanden und angewandt werden kann, wie Benjamin nahezulegen scheint, bezieht sich dieser nicht auf *wirklich Gewesenes*, auf einzelne und als solche ausweisbare Besitzstände, über die gegenwärtig verhandelt werden könnte, sondern auf *möglich Gewesenes*, das sich als Vorstellung erhält und somit die Forderung nach Erlösung erst erheben kann. Kristallisations- und Umschlagspunkt für Benjamins Vorstellung von Glück in geschichtlicher Dimension ist also jene Zeit, die in der abschließenden achtzehnten These als *Jetztzeit* bezeichnet wird und „die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt“[28].

Jetztzeit

Angesichts dieser Verdichtung von Gedankensplittern, denen das bedeutungsschwangere Attribut *messianisch*, wenn auch in schwacher Fassung, anhaftet, stellt sich die Frage, was Benjamin mit Jetztzeit gemeint haben könnte, in der sich die Erlösung möglich gewesenen, aber nicht verwirklichten Glücks als Aufgabe mitteilt. Im *Passagen-Werk* findet sich ein Passus, der für die hier vorgeschlagene Lektüre von Hilfe sein könnte. In diesem Passus hebt Benjamin sein Verständnis der Bilder von jenem phänomenologischer Abstraktionen ab, insbesondere von jenem des frühen Heideggers, indem er auf den Terminus *Index* als bildhaftes Kennzeichen zurückgreift und diesen in historischer Dimension ermisst: „Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. Und zwar ist dieses ‚zur Lesbarkeit' gelangen ein bestimmter kritischer Punkt der Bewegung in ihrem Innern. Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dieses Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewese-

einem anderen Vermögen zu tun, das von Melvilles *Bartleby* mit dem Wahlspruch „I would prefer not to“ bezeugt wird; siehe auch Agamben (1998), 33-46.

[28] Benjamin (1974), 703.

ne mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand.“[29]

Vermutlich in Anlehnung an Jungs Begriff der *Synchronizität*[30], durch den unterschiedliche Ereignisse in Beziehung gebracht oder als aufeinander bezogene erkannt werden können, die kausal zwar nicht verbunden sind, aber gemeinsam ein sinniges Ensemble ergeben, arbeitet auch Benjamin mit einem Verständnis von *Bild* – wir könnten mit Agamben sagen: von typologischer Beziehung[31] –, dessen Lesbarkeit keineswegs chronologisch gesichert ist oder historisch ableitbar wäre, das aber zu bestimmten Zeiten zur Geltung gelangen kann. Denn das Vergangene und das Gegenwärtige stehen nach Benjamin nicht in einem Verhältnis gegenseitiger, d.h. reziproker Implikation. Es handelt sich auch nicht um zwei Verschlusselemente einer langen historischen Kette, deren Glieder naht- und bruchlos aneinander gereiht wären und die sich der Historiker durch die Finger gleiten lassen könnte „wie einen Rosenkranz.“[32]

Gegen eine solche Vorstellung von Geschichte im Werk von Benjamin spricht auch, dass im eben zitierten Passus, wie auch an anderen Stellen, bewusst die Figur des *Blitzes* verwendet wird: „Erkenntnis [gibt es] nur blitzhaft. Der Text ist der langnachrollende Donner“[33], tönt es im *Passagen-Werk*. Sofern nun die Bilder, die Bilder der Geschichte, die Geschichtsbilder, indexiert sind, der historische Index aber keine automatische Lesbarkeit ihrer möglichen Bedeutung(en) garantiert, kommt Bewegung in die prekäre Ordnung des historischen Ablaufs. Die Idee eines historischen (Seins-)Kontinuums, das sich einer gewachsenen und immer weiter anwachsenden Bedeutung erfreuen könnte, eines intentionalen Fortschritts möglicherweise, wird zugunsten einer Hoffnung aufgegeben, wonach Geschehenes im Jetzt eine explosive Lesbarkeit erfahren kann, eine Re-Lektüre mithin, die den bisherigen Lauf der Geschichte zu unterbrechen vermag und sich als Dialektik im Stillstand ausweist.

[29] Benjamin (1982), 577-578.
[30] Vgl. Jung (2001).
[31] Agamben (2006), 158.
[32] Benjamin (1974), 704.
[33] Benjamin (1982), 570.

Eingedenken

Benjamins Intervention in vorherrschende Vorstellungen von Zeit, Geschichte und insbesondere Geschichtsschreibung gewinnt an politisch-theologischem Gewicht, wenn man berücksichtigt, dass er seine Vorstellung von möglich gewesenem Glück, in der, wie bereits erwähnt, jene der Erlösung unveräußerlich mitschwingt, im Kontrast zur Erfahrung von wirklich gewesenem Leid entwickelt. Die soteriologische Dimension von Benjamins Glücksverständnis kann anhand einer weiteren Stelle aus dem *Passagen-Werk* sichtbar gemacht werden, die explizit gegen Horkheimers Kritik gerichtet ist, wonach das, „[w]as den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, [...] keine Zukunft mehr"[34] heilt. Sich deutlich von dieser Position absetzend, schreibt Benjamin: „Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen."[35]

Wir sind nun an einem entscheidenden Punkt angelangt, zeigt sich doch anhand dieser wie auch früherer Textpassagen, dass Benjamins Verständnis des Messianismus nicht einfach einer fernsten Zukunft verpflichtet ist, voraus blickend sich von vergangenem Leid verabschiedet, ab-wendet, sondern im Rahmen einer behutsamen Annäherung an den Begriff der Geschichte und deren gegen sie

[34] Horkheimer (1988), 247. Mit deutlichem Hohn bemerkt Horkheimer in seinem Aufsatz über Bergson weiters: „[D]ie Vorstellung des Jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens [sic!], das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht. Inmitten dieser unermeßlichen Gleichgültigkeit kann allein das menschliche Bewußtsein die Stätte sein, bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit zufriedengibt." Horkheimer (1988), 247-248. Als Entgegnung könnte man Hannah Arendts Kritik der Politik des Vergessens, die erst die totalitären Katastrophen möglich gemacht hat, anführen: „Das einzige, was nicht realisierbar bleibt, ist zugleich dasjenige, was allein die traditionellen Höllenvorstellungen menschlich erträglich machte: das Jüngste Gericht und die Vorstellung eines absoluten Maßstabes der Gerechtigkeit, verbunden mit der unendlichen Möglichkeit der Gnade." Arendt (1986), 686.

[35] Benjamin (1982), 589.

selbst versetzten zeitlichen Struktur artikuliert wird. Die Möglichkeit des *Eingedenkens* bezeichnet für Benjamin die historische Chance, vorläufig Abgeschlossenes wieder zu öffnen und nachträglich einer Rettung zuzuführen. Dies mag nun auf dem ersten Blick tatsächlich paradox klingen und verwundern. Denn wie soll es möglich sein, das „Motiv der Rettung des Hoffnungslosen“[36], das sich zwischen den Zeilen ankündigt und auch von Adorno als „Zentralversuch“[37] seiner eigenen Versuche bezeichnet wird, *ex post* auf bereits geschehenes Leid, auf erlittenes Unrecht zu beziehen? In Anbetracht der Tatsache, dass Benjamin die Möglichkeit des Eingedenkens im Spannungsfeld von Erfahrung und Modifikation erörtert, darf jedenfalls davon ausgegangen werden, dass es sich hier keineswegs um eine intellektualistische Operation handelt, die sich damit „begnügen“ würde – um es polemisch zu formulieren –, retrospektiv, wohl auch selbstgenügsam, bisher unerkannt und -genannt gebliebene Opfer von Gewalt zu registrieren und Formen der Gewaltausübung sukzessive zu inventarisieren.

Benjamins Begriff des Eingedenkens ernst nehmend, d.h. radikal lesend, spricht nichts dafür, davon auszugehen, dass sich Geschichte unmittelbar vollzieht, wenn die in ihrem Namen begangenen Verbrechen im Modus des Jetzt erkannt und benannt werden. (Historisch) Festgestelltes kann im Akt des Eingedenkens *modifiziert* werden, so Benjamin. In dieser Hinsicht wird auch jene Dichotomie, die man im Anschluss an Taubes' Kritik an Scholem als Aufteilung des messianischen Kuchens bezeichnen könnte, an entscheidender Stelle unterlaufen, und zwar in beide Richtungen: Eingedenken bedeutet in der Lektüre von Benjamins Texten, die ich hier vorschlagen möchte, weder Verinnerlichung der Erkennbarkeit von Leid, noch bedeutet es Veröffentlichung von dessen Erlösung. Vielmehr markiert der Begriff des Eingedenkens jenen kritischen Punkt, jene wunde Stelle, an dem sich Vorstellung (Idee) und Handlung (Modifikation) berühren und ineinander umschlagen können, um einer unerhörten theologischen Hoffnung politischen Ausdruck zu verleihen. In diesem Sinne heißt „Vergangenes historisch artikulieren“ nicht, wie die sechste These über den Begriff der Geschichte in Anlehnung an Rankes Diktum betont, „es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist'. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen,

[36] Brief Adornos an Horkheimer vom 25.2.1935, in Horkheimer (1995), 328.
[37] Brief Adornos an Horkheimer vom 25.2.1935, in Horkheimer (1995), 328.

wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichristen. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört."[38]

Bemächtigen – festhalten – abgewinnen – die Abfolge dieser Begriffe könnte den Eindruck erwecken, Benjamin ginge es im Moment des Eingedenkens darum, ein Bild des Vergangenen anzueignen und zu sichern, das sich als fortschrittlichere, möglicherweise als höhere, wenn nicht gar als letzte Wahrheit der Geschichte gibt. Dem ist nicht so. Eingedenken bezeichnet eine Möglichkeit, auf vergangenes Leid Bezug zu nehmen. Es bedeutet allerdings nicht, dass Leid in dem Maße zur Ruhe kommt, wie es erkennbar wird. Wäre dem so, so würde dies unweigerlich bedeuten, dass die Toten just in dem Moment aus unserem Gedächtnis gestrichen bzw. verbannt werden (und damit auch aus jenem zukünftiger Generationen) und ihren „Anspruch" verspielen, wo ihnen – *jetzt* – unsere Vorstellung von Erlösung zuteil wird.[39] Benjamins Gedanke des Eingedenkens bedeutet dem Gewissen der Hinterbliebenen keine Erlösung. Gegen die Vorstellung der Möglichkeit der Tilgung historischen Leids ist auch die fünfte These gerichtet, die das Festhalten des Bildes und den Augenblick seiner Erkennbarkeit in eine Relation bringt, die brüchig bleibt und daher auch keine Sättigung erfahren kann: „Das

[38] Benjamin (1974), 695.

[39] Das Unmaß und die Unverhältnismäßigkeit jeglicher Erinnerung betont auch Agamben, wenn er den von seinen „Lieblingsfotografen" portraitierten Subjekten unterstellt, sie erhebten einen *Anspruch*: „Das fotografierte Subjekt verlangt etwas von uns. Der Begriff des Anspruchs liegt mir besonders am Herzen und soll nicht mit einer faktischen Notwendigkeit verwechselt werden. Auch wenn der fotografierte Mensch heute vollkommen vergessen wäre, auch wenn sein Name für immer aus dem Gedächtnis der Menschen ausgelöscht wäre – also trotzdem, eigentlich genau deswegen verlangt dieser Mensch, dieses Gesicht seinen Namen, verlangt, daß man ihn nicht vergißt." Agamben (2005), 20.

wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten."[40] Diese gegenstrebige Fügung – um einen geflügelten Ausdruck von Taubes[41] einer leicht versetzten Bedeutung zuzuführen – von „Beständigung" des Vergangenen und Flüchtigkeit des Leids, die die Arbeit am Begriff der Geschichte so schwierig macht, ist für uns insofern von Bedeutung, als sie das Werk von Benjamin sowohl als theologisches, aber auch als eminent politisches ausweist, ohne dass sich der politische Charakter in einer einfachen, sprich: orthodox-revolutionären Haltung zum Ausdruck bringen ließe.

Mythischer Umlauf der Gewalt

Benjamins Verständnis des Politischen und seine politische Haltung hat die akademische Literatur wiederholt in Atem gehalten. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Momente seiner politischen Philosophie zusammenzutragen und erinnernd zu wiederholen. Stattdessen soll der Versuch unternommen werden, anhand seines Traktates „Zur Kritik der Gewalt", der den Thesen „Über den Begriff der Geschichte" um einige Jahre vorausgeht, jene bezeichnenden Stellen zu vertiefen, die bisher noch nicht oder nur ungenügend zur Sprache gebracht worden sind. Was könnte Benjamin mit „Dialektik im Stillstand" meinen, jener Sprachfigur, die wir im *Passagen-Werk* zur Charakterisierung des Bildes vorgefunden haben? Tatsächlich kommt der Ausdruck „Stillstand" bzw. „Stillstellung" auch in den Thesen wiederholt vor, u.a. in der sechzehnten These, wo behauptet wird, dass der historische Materialist „[a]uf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist"[42], nicht verzichten könne. In der siebzehnten These wird dieser Gedanke weiter ausgebaut: „Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur er-

40 Benjamin (1974), 695.
41 Taubes (1987).
42 Benjamin (1974), 702.

kennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit.”[43]

Zur Beantwortung der Frage nach der möglichen Bedeutung des Ausdrucks „Dialektik im Stillstand“ macht es Sinn, jenes Traktat heranzuziehen, dem Benjamin den programmatischen Titel „Zur Kritik der Gewalt“ gegeben hat und das bereits im Jahr 1921 – und zwar in einem Brief an Scholem – ausformuliert worden ist, zu einer Zeit also, wo Benjamin wohl noch stärker unter dem Einfluss eines weit gefassten politischen Anarchismus gestanden haben dürfte[44] als unter jenem seiner marxistisch inspirierten Geschichtsphilosophie. Für unsere Fragestellung ist dieses Traktat aus mindestens zwei Gründen bedeutsam: erstens deshalb, weil es eine systematische Reflexion über die ambivalente Entfaltung politisch-normativer Ordnung in der Geschichte sowie eine radikale Kritik der traditionellen Konzepte von Gewalt, immanenter Rechtsordnung und Politik der Anwesenheit bietet, und zweitens, weil sich diese Kritik nur vor dem Hintergrund einer dritten Gewalt begreifen lässt, einer „reinen göttlichen Gewalt“[45], welche sowohl die Zweck-Mittel Relation des Naturrechts als auch jene des positiven Rechts sprengt, der Vorstellung einer „messianischen Stillstellung des Geschehens“[46] verpflichtet ist und wohl auch eine neue Erfahrung von Gemeinschaft und des zeitlichen Horizontes eröffnen könnte.

In diesem Traktat, der ein wichtiges Element jener Debatte über die Form des Politischen darstellt, die sich von Carl Schmitt über Jacques Derrida[47] bis zu Agamben erstreckt, geht Benjamin davon aus, dass jedem politischen Verhältnis *Gewalt* in zweifacher

[43] Benjamin (1974), 702-703.

[44] Siehe auch Jacobson (2003), 210-215; sowie Thielen (2005), 134-135. Laut Jacobson bestand Benjamins politisch-theologischer Hang in den 1920er Jahren darin, durch die Bekundung einer *Kultur des Herzens* die Chancen, durch gewaltfreie (d.h. *reine*) Mittel soziale Veränderung zu bewirken, auszuloten. Da sich sowohl das positive Recht als auch die politische Aktion notwendigerweise auf Formen der Gewalt berufen, um eine (neue) soziale Ordnung einzurichten, suchte Benjamin woanders Antworten auf seine Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Gewaltlosigkeit. Wie Jacobson bemerkt, bot sich für Benjamin der Umschlagpunkt von Transzendenz und Immanenz als Untersuchungsfeld an: „The only answer can be found in the divine as it makes its entrance into the social realm.“ Jacobson (2003), 214.

[45] Benjamin (1991a), 203.

[46] Benjamin (1974), 703.

[47] Einen besonders luziden Einblick in und detaillierten Überblick über die Antwort(en) von Derrida auf Benjamins „Kritik der Gewalt“ bietet der Band *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Siehe Haverkamp (1994).

Weise eingeschrieben ist. Auf einen ersten Blick mag diese zweifache Einschreibung von Gewalt widersprüchlich erscheinen, auf einen zweiten Blick gibt sie jedoch zu erkennen, dass sich unterschiedliche Formen von Gewalt in einem Umlauf befinden, gegenseitig durchdringen und auf diese Weise auch stabilisieren. Die grundsätzliche Ambivalenz juridisch-politischer Gewalt beschreibt Benjamin mit folgenden Worten: „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet sie damit selbst auf jede Geltung."[48] In der Terminologie des Verfassungsrechts könnte man die von Benjamin vorgenommene begriffliche und konzeptuelle Unterscheidung auch mit den Begriffen *verfassunggebende Gewalt* und *verfassungserhaltende Gewalt* umschreiben.

Aus der Perspektive der rechtsetzenden Gewalt ist es augenscheinlich, dass jede Form von Gemeinschaft eine spezifische Geschichte hat, ohne die sie gar nicht denk- oder erkennbar wäre. Jede Ordnung muss zunächst einmal eingeklagt werden, sie muss sich als politischer Wille bzw. als „coup de force"[49], wie Derrida in Bezug auf die Niederschrift der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika ausgeführt hat, manifestieren, um ihren spezifischen gemeinschaftlichen Ausdruck zu finden. Nimmt man im Unterschied dazu laut Benjamin eine bereits bestehende politisch-normative Ordnung zum Ausgangspunkt analytischer Betrachtung, so wird man unweigerlich feststellen, „daß das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren. Daß die Gewalt, wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt, ihm Gefahr droht, nicht durch die Zwecke, welche sie erstreben mag, sondern durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts."[50] Damit sei gemeint, dass jede bestehende politisch-normative Ordnung vom Willen durchdrungen ist, sich selbst als definitive zu erachten, soziale Verhältnisse mit all dem Leid, auf dem sie bauen, zu beständigen und mithin einen inneren Abschluss in der Geschichte zu finden. Die rechtserhaltende Gewalt neigt also dazu, die politische Form, die sie selbst repräsentiert, als unbedingte Anwesenheit zu totalisieren, der im Idealfalle nichts mehr äußerlich ist. Insofern muss sie also auch all jene ver-

[48] Benjamin (1991a), 190.
[49] Derrida (2002), 50.
[50] Benjamin (1991a), 183.

streuten Gewaltpotenziale versammeln und intern negieren, die auf einen möglichen politischen Neuanfang verweisen könnten. Hierin liegt schließlich das äußerst angespannte Verhältnis der staatlichen Ordnung zum allgemeinen Streikrecht begründet, das seiner Möglichkeit nach einer verfassunggebenden Gewalt zum Ausdruck verhelfen und somit die Autorität des Staates unterlaufen könnte.

Letzten Endes bedeutet die zweifache Form politisch-rechtlicher Gewalt in den Analysen Benjamins aber, dass es zwischen dem rechtsetzenden Akt und dem rechtserhaltenden Akt einen Übergang in „dämonisch-zweideutiger Weise"[51] gibt, demzufolge sich die rechtsetzende Gewalt von ihrer Mittelbarkeit emanzipieren kann, um sich schließlich selbst als unmittelbaren Zweck zu setzen. So schreibt Benjamin: „Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt."[52] Daraus folgt, dass das Problem der Gewalt, welches allen sozialen Ordnungen innewohnt, jenes ihrer zyklischen und mithin *mythischen* Struktur ist. In dieser Hinsicht gibt es auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen einer utopisch-revolutionären Erwartung an die Zukunft und einer zutiefst konservativen Fassung des bereits Bestehenden: „[I]m Banne der mythischen Rechtsformen"[53] befinden sich beide Vorstellungen des Politischen im Umlauf[54].

Messianische Stilllegung

Die kritische Einsicht Benjamins, dass eine orthodox-revolutionäre Haltung und Gesinnung entgegen dem Versprechen, eine (ganz)

[51] Benjamin (1991a), 198.
[52] Benjamin (1991a), 197-198.
[53] Benjamin (1991a), 202.
[54] Benjamin (1991a), 202. Und eben diesen mythischen Umlauf versucht Benjamin zu durchbrechen, indem er erstens nachweist, dass ihm sowohl der Rechtspositivismus als auch das Naturrecht stillschweigend verpflichtet bleiben, und zweitens die politische Dimension der messianischen Idee ins Bewusstsein hebt. Vgl. dazu Thielen (2005), 135-136.

andere politisch-normative Ordnung zu garantieren, von dem die Propaganda der Tat geradezu beseelt ist, in einem äußersten Moment reaktionär umschlagen kann, hat für unsere Lektüre sowie für die Diskussion der Thesen Mark Lillas, der eindringlich vor der Gefährlichkeit von „messianic passions“[55] warnt, wichtige Konsequenzen: Zu diesen gehören, dass Benjamin unter Berücksichtigung des bisher Zusammengetragenen und Gesagten wohl kaum als Vertreter eines politisch-theologischen Messianismus im Sinne Lillas bezeichnet werden kann, demzufolge es wesentliches Kennzeichen messianischer Haltung sei, ein Reich Gottes auf Erden errichten zu wollen.

Dieser Vorstellung Lillas widerspricht auf das Entschiedenste der einleitende Teil des „Theologisch-Politischen Fragments“ Benjamins, das darauf aufmerksam macht, dass „der Messias selbst […] alles historische Geschehen [vollendet], und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn.“[56] Damit lässt das Theologisch-Politische Fragment auch in aller Deutlichkeit erkennen, worin der äußerst problematische Kurzschluss besteht, den Lilla in seiner Schrift *The Stillborn God* einleitet. Die *schwache messianische Kraft*, von der Benjamins Schriften wiederholt handeln, bietet keinen „comfort“[57], sie ist der Politischen Philosophie nicht diametral entgegengesetzt, sie wendet sich auch nicht von der „fragility of our modern experiment“[58] zugunsten einer chilliastischen Vision ab, wie dies Lilla zufolge für die Politische Theologie des Messianismus eigentlich charakteristisch sein müsste. Im Gegenteil zeigt die von Benjamin im Augenblick einer gefährlichen Konstellation glaubhaft gemachte Chance, den Umlauf der Gewalten stillzulegen, dass es ein Verständnis des Verhältnisses von politischem Geschehen und theologischer Hoffnung geben kann, das diese Momente des Menschseins weder ineinander kollabieren lässt noch voneinander scheidet,

[55] Lilla (2008), 3.
[56] Benjamin (1991b), 203.
[57] Lilla (2008), 12.
[58] Lilla (2008), 12.

sondern in einer unendlichen Spannung hält. Just diese Spannung, die in der von Benjamin gebotenen „Abbreviatur“ gewaltfreie Veränderung provozieren soll, ist es, die Lillas dichotomer Lektüre der Politischen Moderne so rätselhaft wie fremd erscheinen muss, dass sie selbst ungenannt bleibt.[59]

Benjamins Denken, seine Arbeit am Begriff der Geschichte ist also dezidiert messianisch, ohne einfach den Erwartungen einer Politischen Theologie oder aber einer Politischen Philosophie zu entsprechen. Vielmehr handelt es sich um eine messianische Geste im Wissen um die und in Anbetracht der Gefahr eines mythischen Umlaufs und einer Proliferation politischer wie theologischer Gewalten, die Leid zynisch in Kauf nehmen und deren partikularen Autoritäten mit Blut[60] Respekt gezollt werden soll. Der entscheidende Einschnitt, den Benjamin an der politisch-theologischen Maschinerie vornimmt, von der auch Kafkas Erzählung *Die Strafkolonie* handelt, wo den Verurteilten der Urteilsspruch so lange in die Haut geritzt wird, bis sie schließlich daran zugrunde gehen, besteht darin, soziale Verhältnisse nicht durch neue ersetzen zu wollen, sondern das Gesetz selbst, auf das sich in der einen oder anderen Weise alle Ordnungen von Gemeinschaft gründen, in dem Maße zur „Erfüllung“ zu bringen, wie es in seiner Anwendung so erachtet wird, *als ob* es aufgehoben wäre.[61]

Daran knüpft sich die Vorstellung einer möglichen *Stilllegung*, von der man sagen könnte, dass sie in politischer Hinsicht ihre konsequenteste historische Form im proletarischen Generalstreik gefunden hat, der von Benjamin als „reines Mittel“[62] bezeichnet und als

[59] Wohl auch deshalb findet sich bei Lilla keine Diskussion der messianischen Geste von Benjamin oder Taubes. Selbst der Abschnitt „Walter Benjamin“ in *The Reckless Mind* lässt jede Aufmerksamkeit für Benjamins Gedanken der Stilllegung vermissen. Siehe Lilla (2001), 77-112.

[60] Die Frage nach der Blutrünstigkeit und Blutlosigkeit von Gewalt ist ein, wenn nicht *der* entscheidende Aspekt in der Benjamin-Derrida Kontroverse. Es war Derrida, der in *Gesetzeskraft. Der ‚mythische Grund der Autorität'* dem Denken Benjamins unterstellt, es habe durch das Bild einer Vernichtung ohne Blutvergießen (die durch die reine, göttliche Gewalt geleistet werden soll) bereits in den frühen 1920er Jahren die Möglichkeit von unblutig-tötenden Gaskammern und Brennöfen vorweggenommen. Siehe Derrida (1991). Dieser Lektüre entgegnet Lindner mit einer alternativen Deutung von Benjamins Passagen. Siehe Lindner (1997), 65-100.

[61] Die Distanz zwischen dem *als ob* Benjamins und jenem Adornos, das in seinen Schriften *Minima Moralia* und *Negative Dialektik* einen wiederholten Ausdruck findet, bemisst Agamben, in dem er sich an der paulinischen Wendung *hōs mē* als Trennlinie orientiert. Siehe Agamben (2006), 45-49.

[62] Benjamin (1991a), 194.

„gewaltlos"[63] ausgewiesen wurde, und der „nicht in der Bereitschaft [geschieht], nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im Entschluß, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen"[64]. In theologischer Hinsicht ist der Gedanke der Stilllegung ein bildhaftes Zeugnis der paulinischen Wendung einer messianischen Berufung (*klesis*), die in Agambens Kommentaren zum Römerbrief des Paulus alle Unterscheidungen und Zugehörigkeiten (Mann/Frau, beschnitten/unbeschnitten etc.), die das Gesetz vornimmt, transversal durchschneidet bzw. das Gesetz im Akt der Liebe zur Erfüllung bringt.[65]

Die besondere *Schwäche* des benjaminschen Verständnisses von messianischer Kraft besteht mithin darin, keine Ordnung durch eine neue Ordnung, keine Identität durch eine neue Identität, kein Gesetz durch ein neues Gesetz zu ersetzen, sondern, genau umgekehrt, die historischen Formationen durch die „Entsetzung des Rechts"[66] eben dort zu suspendieren, wo sie Gewalt entfalten – „Dialektik im Stillstand".[67] Unter dem Vorzeichen einer so verstandenen messianischen Kraft, „an welche die Vergangenheit Anspruch hat"[68] dürfen wir mit Benjamin – und Kafka – daher schließen, dass denn „*unendlich viel Hoffnung vorhanden* [ist]*, nur nicht für uns.*"[69]

[63] Benjamin (1991a), 194.
[64] Benjamin (1991a), 194.
[65] Vgl. Agamben (2000), 31-33; 94-102.
[66] Benjamin (1991a), 202.
[67] Es handelt sich um ein Verständnis, das in seiner doppelten, theologisch-politischen Ausprägung, die, negativ dialektisch gesprochen, keine synthetische Einheit erlaubt, der gegenwärtigen post-marxistischen Theoriebildung insofern Konturen verleiht, als diese dem Denken des Unabgeschlossenen ebenfalls Vorzug gibt. Zu erinnern sei hier beispielsweise an Jean-Luc Nancys Theorem einer *entwerkten Gemeinschaft* in Nancy (1986), sowie an Agambens Aussage, dass „[n]icht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung [...] das Paradigma der kommenden Politik" sei. Siehe Agamben (2003), 105.
[68] Benjamin (1974), 694.
[69] Aus einem Brief Benjamins an Scholem vom 14.4.1938, teilweise abgedruckt in Benjamin (1972), 690.

Literatur

Agamben, Giorgio (1998): „Bartleby oder die Kontingenz“, in: Ders.: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die Absolute Immanenz*. Berlin: Merve, 7-75.

Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2003): *Die kommende Gemeinschaft*. Berlin: Merve.

Agamben, Giorgio (2005): *Profanierungen*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2006): *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Anglet, Kurt (1995): *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*. Berlin: Akademie-Verlag.

Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. I. Antisemitismus – II. Imperialismus – III. Totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper.

Badiou, Alain (2009): *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Berlin: Diaphanes.

Benjamin, Walter (1972): *Kritiken und Rezensionen. Gesammelte Schriften*. Band III. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1974): „Über den Begriff der Geschichte“, in: Ders.: *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*. Band I.2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 691-705.

Benjamin, Walter (1982): „Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts“, in: Ders.: *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften*. Band V.1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 570-611.

Benjamin, Walter (1989): „Das bucklicht Männlein“, in: Ders.: *Nachträge. Gesammelte Schriften*. Band VII.1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 429-430.

Benjamin, Walter (1991a): „Zur Kritik der Gewalt“, in: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften*. Band II.1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 179-203.

Benjamin, Walter (1991b): „Theologisch-politisches Fragment“, in: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften*. Band II.1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 203-204.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der ‚mythische Grund der Autorität'*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2002): „Declarations of Independence“, in: Ders.: *Negotiations. Interventions and Interviews 1971 – 2001*. Edited, Translated,

and with an Introduction by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 46-54.

Finkelde, Dominik (2007): *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*. Wien: Turia & Kant.

Haverkamp, Anselm, Hg. (1994): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hetzel, Mechthild/Hetzel Andreas (2008): „Paulus und die Moderne. Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und Gewalt", in: *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 22. Online unter http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg_22.pdf (Zugriff am 15.4.2011).

Horkheimer, Max (1988): „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit (1934)", in: Ders.: *Schriften 1931-1936*. Gesammelte Schriften. Band 3. Frankfurt a. M.: Fischer, 225-248.

Horkheimer, Max (1995): „125. Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, New York", in: Ders.: *Briefwechsel 1913-1936*. Gesammelte Schriften. Band 15. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M: Fischer, 326-332.

Jacobson, Eric (2003): *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.

Jung, Gustav (2001): *Synchronizität, Akausalität und Okkultismus*. München: DTV.

Levinas, Emmanuel (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Alber.

Lilla Mark (2001): *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*. New York: The New York Review of Books.

Lilla, Mark (2008): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. With a new afterword by the author. New York: Random House.

Lindner, (1997): „Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der ‚Kritik der Gewalt'", in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 5 (3), 65-100.

Nancy, Jean-Luc (1986): *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

Santner, Eric (2005): „Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor", in: Žižek, Slavoj/Santner, Eric L./Kenneth, Reinhard, Hg.: *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 76-133.

Scholem, Gershom (1963): „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", in: Ders.: *Judaica 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-74.

Serres, Michel (2006): „Ego Credo", in: *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 12-13, 1-11.

Stimilli, Elettra (2006): „Der Messianismus als politisches Problem", in: Stimilli, Elettra, Hg.: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 131-178.

Taubes, Jacob (1987): *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve.
Taubes, Jacob (2006a): „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum“, in: Stimilli, Elettra, Hg.: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 11-24.
Taubes, Jacob (2006b): „Der Preis des Messianismus“, in: Stimilli, Elettra, Hg.: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 33-40.
Taubes, Jacob (2006c): „Scholems Thesen über den Messianismus überprüft“, in: Stimilli, Elettra, Hg.: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 41-52.
Taubes, Jacob (2006d): „Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?“, in: Stimilli, Elettra, Hg.: *Jacob Taubes. Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 67-92.
Thielen, Helmut (2005): *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
Žižek, Slavoj (2007): *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Von Gott, nicht vom Opfer her... Theologischer Stolperstein der „schwachen messianischen Kraft“ Walter Benjamins

Józef Niewiadomski

„Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.“[1] Mit seinem Bekenntnis verblüfft Benjamin den Theologen von heute. Zum einen, weil das Bekenntnis den Ehrgeiz des Philosophen materialistischer Provenienz offenlegt, die Theologie ganz und gar aufzusaugen. Zum anderen, weil es das ehrliche Eingeständnis preisgibt, dass es ihm nicht gelingt, die Spuren, die die Tinte auf dem Papier hinterlässt, zum Verschwinden zu bringen. Es bleibt immer noch ein Rest und dies ein nicht unbedeutender. Ein Rest, der die Funktion eines Stolpersteins behält – eines Ärgernisses und Skandals also[2] –, an dem sich der Denker immer und immer wieder reiben muss, vielleicht gerade deswegen, weil ihm die Uneinholbarkeit des Hoffnungspotenzials, das er gerne in seinem Entwurf einholen würde, eben doch noch bewusst wird. Gerade dieser Rest stellt natürlich

[1] Benjamin (1982), 588.

[2] „Dem hebräischen Ausdruck entsprechend bedeutet ‚Ärgernis‘ nicht eines jener gewöhnlichen Hindernisse, die, hat man sich ein erstes Mal an ihnen gestoßen, leicht zu vermeiden sind, sondern meint ein kaum vermeidbares paradoxes Hindernis: Je mehr uns nämlich das Ärgernis abstößt, um so stärker zieht es uns an. Der Skandalisierte reibt sich umso heftiger daran, je stärker er sich bereits vorher daran gerieben hat.“ Girard (2002) 32; vgl. Palaver (2008), 322-324; Zur Verbindung von Stolperstein, Ärgernis und Skandal vgl. Girard (2002) 50-66, vgl. auch Girard (2001) und (2004), 136-141.

auch den Ansatz für eine theologische Kritik Benjamins dar, jenes Denkers also, der selber die Unverzichtbarkeit der Schnittstelle von Politik und Theologie im philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts dort sichtbar machte, wo man sie damals am wenigstens erwartet hätte: im Kontext des marxistisch-materialistischen Denkens.

Kaum ein anderer Begriff der jüdisch-christlichen Tradition machte diese Schnittstelle so sichtbar wie der des Messianismus.[3] Die Hoffnung auf eine radikale Veränderung der Geschichte durch messianische Gestalten und messianische Gruppen flammte in den Religionsgemeinschaften in der abendländischen Geschichte immer wieder auf; die Enttäuschungen über das Scheitern messianischer Hoffnungen führten aber weniger zur Desavouierung als zur Verinnerlichung messianischer Ideen.[4] Mit der Oktoberrevolution schien sich das messianische Erbe vom Boden der Religionsgemeinschaften emanzipiert zu haben. Nicht nur europäische Linke konnten auf ein neues messianisches Zeitalter hoffen.[5] Der Aufstieg des Dritten Reiches bescherte der Rechten ein analoges messianisch schwangeres Bewusstsein. Die säkularisierten politischen Religionen[6] begriffen sich selbst als jenes Löschblatt, das gar mit Gewalt jene Tinte aufsaugt, mit der biblische Tradition die Geschichte geschrieben hat.

[3] Da das Christentum in Jesus Christus den Messias bekennt, hat in der Geschichte der christlichen Hoffnung vor allem der Glaube an die Wiederkunft Christi (und hier vor allem durch den Einfluss des Joachim von Fiore) jene politische Relevanz erlangt wie im Judentum der Begriff des Messianismus. Zur Bedeutung des Messianismus und des damit verbundenen Chiliasmus in der abendländischen Geschichte vgl. Schwager (1997) und de Lubac (1979/1981).

[4] Oberprantacher setzt in seinem hier publizierten Beitrag [vgl. Oberprantacher (2011)] seine Überlegungen bei der These über die Aufteilung „des messianischen Kuchens" durch Christentum und Judentum an. Die Auffassung Gershom Scholems, der die messianische Erneuerung im Christentum in der Seele des Einzelnen, im Judentum aber auf dem Schauplatz der Geschichte ortete, wurde durch Jakob Taubes kritisch revidiert. Er wies darauf hin, dass auch das rabbinische Judentum die messianische Erneuerung mit der „Wendung nach Innen" verbindet. Ergänzend dazu müsste man aber auch die Reflexionen über das Aufflammen von chiliastischen Hoffnungen und deren Spiritualisierung in der christlichen Tradition festhalten. Auch in diesem Zusammenhang kann man nämlich keine klare „Aufteilung des Kuchens" feststellen. So hat beispielsweise Augustinus den Konstantinismus und die politische Theologie des Eusebius von Cäsarea durch die Wendung nach innen und durch Verankerung der Veränderung in der Gemeinschaft der Kirche überwunden. Vgl. Niewiadomski (2007), 52-56.

[5] Fasziniert durch die Veränderungen in Russland schreibt Karl Barth seinen ersten Kommentar zum Römerbrief und qualifiziert dort die bolschewistische Revolution als Zeichen des Einbruchs des Reiches Gottes.

[6] Vgl. Voegelin (1996); Bärsch 1997.

Was der biblisch inspirierte Messianismus nicht zustande zu bringen vermochte, das sollten die politischen Bewegungen vollbringen.

In seiner zwölften These „Über den Begriff der Geschichte" wendet sich Benjamin den revolutionären Massen zu: „Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt."[7] Bereits dort polemisiert er aber gegen eine klare Rollenzuteilung: die Sozialdemokratie dachte der unterdrückten Klasse die „Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen" zu[8]. Seine Polemik scheint nun durch jene Tinte theologischer Erkenntnis inspiriert zu sein, die der Philosoph aus der Reflexion über das Scheitern frontaler messianischer Bewegungen aufgesogen hat. Ist das der Grund dafür, dass er seine Rehabilitation des Messianismus auf anthropologischer Ebene ansetzt?

Andreas Oberprantacher beginnt seine Überlegungen an genau dieser Schnittstelle[9]; er setzt bei der zweiten These „Über den Begriff der Geschichte" und dem dort gemalten „Bild vom Glück"[10] an, um sich an die Begriffsbestimmung dessen heranzutasten, was Benjamin mit seiner Beschreibung der „schwachen messianischen Kraft" anvisierte, jener Kraft, „an welche die Vergangenheit Anspruch hat".[11] Die Frage des Glücks sei – so die Interpretation von Oberprantacher – „eminent an die Erfahrung der Zeit bzw. an die Erkennbarkeit der geschichtlichen Dimension unseres Lebens gebunden". Jedoch nicht die Erfahrung des Glücks und nicht seine „restlose Aktualisierung" bilden den Fokus der Aufmerksamkeit des überzeugten Materialisten, sondern dessen „Möglichkeit". Wie sollen aber die nicht realisierten – oder gar nicht realisierbaren – Möglichkeiten erkannt werden? Benjamin verhilft sich mit der Kategorie des Neides. Der Vergleich, mit dem, was „möglich" gewesen wäre, macht sowohl die Vorstellung des Glück als auch den „heimlichen Index", den die Vergangenheit mitführt und in dem auch die Vorstellung der Erlösung mitschwingt. Die zweite These „Über den Begriff der Geschichte" behauptet zuerst eine „geheime Verabredung zwischen

[7] Benjamin (1974), 700.
[8] Benjamin (1974), 700.
[9] Vgl. Oberprantacher (2011), 92.
[10] Benjamin (1974), 693.
[11] Benjamin (1974), 694.

den gewesenen Geschlechtern und unserem“[12], eben eine Art messianischer Verbindung zwischen einzelnen Generationen. „Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können…“. In jeder Stimme, der wir „unser Ohr schenken“, ist ja „ein Echo von nun verstummten“. Und auch „die Frauen, die wir umwerben“, haben „Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben“. Wenn das so ist, „dann sind wir auf der Erde erwartet worden“.[13] Und in welcher Rolle? Im Kontrast zur Erfahrung von wirklich gewesenem Leid kann und muss der Historiker dieses mögliche Glück immer wieder neu zur Sprache bringen, um so „vorläufig Abgeschlossenes wieder zu öffnen und nachträglich einer Rettung zuzuführen“.[14] Diese Rettung, die im Modus des Eingedenkens stattfindet, darf jedoch keine Erlösung im vollen Sinn des Wortes bedeuten. Benjamin geht es nur um „eine Möglichkeit, auf vergangenes Leid Bezug zu nehmen“, ohne dass „das Leid in dem Maße zur Ruhe kommt, wie es erkennbar ist“. Damit „die Toten just in dem Moment aus unserem Gedächtnis“ nicht gestrichen werden, in dem der Anspruch eigentlich eingelöst wird, kann das messianisch schwangere Eingedenken „dem Gewissen [...] keine Erlösung“ bedeuten.[15] Mit seiner aporetischen Konstruktion dessen, was er als „messianische Kraft“ bezeichnet, glaubt Benjamin „unendlich viel Hoffnung..., nur nicht für uns“[16] in der Geschichte gefunden zu haben. Leistet die Aporetik all das, was sie leisten soll? Wie viel an biblisch-messianischer Tinte saugte das Löschblatt des materialistischen Denkers auf?

Um an die Aporien der zweiten These von Benjamin heranzukommen, konfrontierte Kurt Anglet[17] deren Logik mit der Argumentation in der Besprechung des Romans von Anna Segher: „Die Rettung“[18], die Benjamin im Jahre 1938 (also vor den geschichtsphilosophischen Thesen) unter dem Titel „Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen“ veröffentlich hat.[19] Der Roman schildert das Überle-

[12] Benjamin (1974), 694.
[13] Benjamin (1974), 693.
[14] Oberprantacher (2011), 97.
[15] Oberprantacher (2011), 98.
[16] Benjamin in einem Brief an Scholem vom 14.4.1938; zit. nach Oberprantacher (2011), 105, Anm. 69.
[17] Anglett (1995), 89-91.
[18] Seghers (1937).
[19] Benjamin (1972), 530-538.

ben und die Rettung der sieben Bergkumpel eines Stollenunglücks im Jahre 1929. Benjamin kommentiert: „Die Erzählerin folgt ihnen (den Bergleuten) mit einer stummen Frage: welche Erfahrung wird neben der bestehen, die die Verlorenen im Schacht gemacht haben, als sie drunten das letzte Wasser und das letzte Brot mit einander teilten? Werden sie die Solidarität, die sie in der Naturkatastrophe bewährt haben, in der Katastrophe der Gesellschaft bewähren können?“[20] Die Zeit, in der Benjamin die Besprechung schreibt und die ihn auch zur Reflexion über das Wesen des Messianischen antreibt, ist ja katastrophenschwanger. Nicht um den Einbruch des Reiches Gottes geht es da jedoch: „Das Reich Gottes ereilt sich als Katastrophe. Es ist gewiss diese Katastrophe nicht, die die Arbeitslosen erwartet, deren Chronik ‘Die Rettung’ ist. Aber sie ist etwas wie deren Gegenbild, das Heraufkommen des Antichrist. Dieser äfft bekanntlich den Segen nach, der als messianischer verheißen wurde. So äfft das dritte Reich den Sozialismus nach. Die Arbeitslosigkeit hat ein Ende, weil die Zwangsarbeit rechtens geworden ist.“[21] Der Messias kommt, aber – so Benjamin in seiner sechsten These „Über den Begriff der Geschichte“ – „nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.“[22] Kann nun dem Sozialismus eine messianische Funktion zukommen? Benjamin schweigt sich zu dieser Frage an diesem Ort aus, auch wenn er grundsätzlich von der Überzeugung getragen war, dass „das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ... den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich“[23] ist, und der revolutionäre Augenblick zumindest etwas – wenn gar nicht alles – von der unableitbaren messianischen Präsenz verdichtet.[24]

Welche Hoffnung können aber die Überlebenden des Stollenunglücks haben? Stößt die gefragte Solidarität nicht an die Grenze, an die alle Solidarität anstößt? Fragt man den Theologen, so wird er wohl sagen: An der Gewalt der Geschichte und auch am Tod des Einzelnen muss sich die Solidarität bewähren. An diesen Schwellen zeigt sich auch die theologische Tinte besonders resistent im Kon-

[20] Benjamin (1972), 533.
[21] Benjamin (1972), 535.
[22] Benjamin (1974), 695.
[23] Benjamin (1974), 702f.
[24] Benjamin (1974), 700; vgl. die These XII, die Redeweise aber auch die Polemik gegen die von der Sozialdemokratie der unterdrückten Klasse zugedachten Rolle der “Erlöserin der künftigen Generationen” Benjamin (1974), 700 und 1237.

text aller „Saugbemühungen" geschichtsphilosophischer Löschblätter. Benjamin deutet auch eine Grenze in diesem Kontext an, indem er auf ein Datum im Roman verweist, den „19. November 1932, an dem der Jahrestag der Rettung zum letztenmal im Verlauf der Erzählung wiederkehrt. Niemand feiert ihn mehr: Daran wird fühlbar, was er bedeutet hatte. Diesen Arbeitslosen steht er für alles ein, was jemals Licht in ihr Leben getragen hatte. Sie könnten zu diesem Tage sagen, er sei ihr Ostern, ihr Pfingstfest und ihr Weihnachten. Nun ist er in Vergessenheit geraten, und die Verfinsterung ist vollends hereingebrochen".[25] Das Geschick scheint demnach in Vergessenheit zu geraten, noch bevor es historisch festgehalten, geschweige denn – um eine benjaminsche Kategorie zu gebrauchen – von jemanden als Zeuge „eingedenk" werden konnte. Deshalb fragt er wohl zum Schluss: „Werden sich diese Menschen *befreien*? Man ertappt sich bei dem Gefühl, dass es für sie wie für arme Seelen, nur noch eine *Erlösung* gibt. Von welcher Seite sie kommen muss, hat die Verfasserin (Seghers) angedeutet, wo sie in ihrem Bericht auf die Kinder stößt. Die Proletarierkinder, von denen sie spricht, wird kein Leser so bald vergessen. ... Auf diese Kinder hat Anna Seghers gebaut. Vielleicht wird die Erinnerung an die Arbeitslosen, von denen sie stammen, einmal die an deren Chronistin anschließen."[26] Die auf den ersten Blick überzeugend nahe gelegte Antwort verblasst radikal, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diesem literarischen Topos der Kinder jene Kinder als Vorbild dienten, die schon bald im Krieg oder im KZ ihre Väter, oder aber ihr eigenes Leben verloren haben.[27] Kann also Erlösung – so wird der Theologe von heute fragen – von der Seite der Kinder kommen, die selber bald zu Opfern werden und ihrerseits – durchaus wie die „arme Seelen" der Erlösung bedürfen? Können die Opfer, und wenn ja auf welche Art und Weise, die messianische Funktion wahrnehmen? Gerade an der Schwelle, an der die scheinbare Omnipotenz von Gewaltinfernos und auch die Omnipotenz des Todes unbestritten zu sein scheinen? Benjamin weigert sich über die Dialektik der historischen Zeit, die dem materialistischen Historiker ja zugänglich ist, hinauszugehen. Deswegen kann er das Messianische im Zeichen „der profanen Ordnung des Profanen" nicht konstruieren, sein Messias kann ja die Geschichte nur beenden, nicht aber zur Vollendung bringen. Darum kann er aber auch vom

[25] Benjamin (1972), 537.
[26] Benjamin (1972), 537f. Hervorhebungen des Autors.
[27] Vgl. Anglet (1995), 92.

Glück niemals im Modus der Erfüllung des Glücks sprechen. Es ist allein die Vorstellung von Glück, ein letztlich ungestilltes Glücksverlangen, das in den Begründungszusammenhängen der schwachen messianischen Kraft eine Rolle spielt. Wird aber die auf diese Art und Weise eingeführte Begründungsfigur letztendlich nicht zum Trojanischen Pferd, das die Katastrophe des ganzen Unternehmens auslöst?

Die auf diese Art und Weise vor Augen tretenden Aporien der zweiten These „Über den Begriff der Geschichte" werden ja noch deutlicher, wenn man die von Benjamin als sinnkonstitutiv gedachte Verbindung von Glück und Neid kritisch hinterfragt. Nicht nur das Zeitalter der „Seitenblicke" und der Kontext einer Kultur, die man schon als „Neidkraftwerk" definiert hat,[28] sind es, die das benjaminsche Löschblatt, welches die messianische Tinte theologischer Provenienz aufgesogen hat, in eine zermalmende Zwickmühle der Geschichte – und zwar eine ohne die Aussicht auf Erlösung – treiben. Die Aporie seiner Hoffnung auf Erlösung bringt der Theologe auf den Punkt: „Wollte der in Wahrheit Unglückliche, der neidisch auf das Glück der anderen blickt, nicht allein von den Qualen seines Glücksverlangens erlöst werden, so wäre die Erlösung so chimärisch wie das Glück, das Benjamin beschwört."[29] Die erlösungsbedürftige Verbindung von Neid und Glück, auf die nicht zuletzt die mimetische Konzeption des Begehrens aufmerksam macht,[30] hinterfragt also die – von Oberprantacher konstatierte – theoretische Leistungsfähigkeit der abstrakten Bestimmung des Verhältnisses von Möglichem und Wirklichem und der messianisch gefärbten Schwerpunktsetzung auf das Mögliche. Spitzt man die Sache zu, so wird auch der Untergang zum Inbegriff der Möglichkeit. Und Benjamin scheint auch den allerletzten Ausweg in dieser (Sack-)Gasse gefunden zu haben: „Denn im Glück ... erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt."[31] Was hat das zu bedeuten? Schlägt auch bei Walter Benjamin die enttäuschte messianische Hoffnung in die „Faszination des Untergangs" um?[32] Messianisch sei letztlich der Naturzustand, nicht das

[28] Vgl. Sloterdijk (2002).
[29] Anglet (1995), 92.
[30] Vgl. Girard (1998); Palaver (2008), 123-151.
[31] Benjamin (1977b), 204.
[32] Zu den vielen Beispielen des Umschlags in der Geschichte und deren systematischer Deutung vgl. Niewiadomski (2007).

Heilsgeschehen: „Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.“[33]

Leitet uns Andreas Oberprantacher auf dem Höhepunkt seiner Rekonstruktion der schwachen messianischen Kraft deswegen zu jenem Text, in dem Benjamin seine Kritik der Gewalt auf den Begriff bringt, um in diesem Zusammenhang das zu beschreiben, was „messianische Stilllegung des Geschehens“ genannt wird? „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtssetzend oder rechtserhaltend.“[34] Benjamin bringt alle Rechtsgewalt und damit auch alles Politische mit der mythischen Manifestation der Gewalt in Verbindung, hebt diese allerdings auf in der Vorstellung dessen, was „göttliche Gewalt“ sein könnte. Mit einer solchen Reflexion scheint er den historischen Wandel in den „ewigen Kreislauf von Stirb und Werde“, die Geschichte in das Naturgeschehen integrieren zu wollen und den Wandel doch zu einem „mythischen Umlauf“ zu reduzieren. „Ist die mythische Gewalt rechtssetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal.“[35] Zur Exemplifikation der fundamentalen Unterscheidung vergleicht Benjamin die Niobesage mit dem biblischen Bericht über das Gericht Gottes an der Rotte Korah. Wird im Mythos der Niobe die Schuldige, die das Schicksal herausgefordert hat, durch Götter bestraft, so trifft das Gericht Gottes „Bevorrechtete, Leviten, trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend, und macht nicht Halt vor der Vernichtung. Aber es ist zugleich eben in ihr entsühnend und ein tiefer Zusammenhang zwischen dem unblutigen und entsühnenden Charakter dieser Gewalt nicht zu verkennen. ... Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttlich reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.“[36]

[33] Benjamin (1977b), 204. Vgl. das Bekenntnis im Brief an Karl Thieme vom 27.03.1938: „Für meine Person weiß ich, rund gesagt, kaum, woher noch einen Begriff *sinnvollen* Leidens und Sterbens nehmen.“ Zit. nach Anglet (1995), 28.

[34] Benjamin (1977a), 190.

[35] Benjamin (1977a), 199.

[36] Benjamin (1977a), 199f. Benjamin scheint die Logik des Textes über den Untergang der Rotte Korah beim Wort zu nehmen; sie ist ja von der Erde verschlungen worden, das Blut war demnach bei dieser „Naturkatastrophe“ nicht zu sehen. Oberprantacher weist auf die Deutung von Derrida, der diesem Denken unterstellte „es habe durch das Bild einer Vernichtung ohne Blutvergießen bereits in den frühen 1920er-Jahren die Möglichkeit von

Und wie manifestiert sich die so beschriebene göttliche Gewalt? Benjamin gibt zu, dass es schwierig ist, diese mit Gewissheit zu erkennen. Es stehen ihr ja „alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardisierte. Sie vermag im wahren Kriege genau so zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher."[37]

Andreas Oberprantacher weist auch auf den „proletarischen Generalstreik" als historisch-konkrete Form einer möglichen „messianischen Stilllegung" hin, und er verweist auch auf die besondere Schwäche dieser Konzeption. Die so gedachte messianische Kraft vermag „keine Ordnung durch eine neue Ordnung, keine Identität durch eine neue Identität" zu ersetzen. Sie suspendiert ja die Formen dort, „wo sie Gewalt entfalten".[38] Die Aporien der Konzeption treten aber gerade in diesem Zusammenhang voll in Erscheinung und dies vor allem dann, wenn man bedenkt, dass auch die Suspension selbst ein Gewaltakt sei, selbst dann, wenn sie mit dem Prädikat „reiner göttlicher Gewalt" versehen wird.

Auf dem Hintergrund der mimetischen Theorie von René Girard[39] und des dramatischen Ansatzes von Raymund Schwager[40] wird der Grund für die Aporien und auch die ganze Ambivalenz des benjaminschen Messianismus einerseits in dessen anthropologischer Basis, anderseits in der Ausklammerung jener messianischen Gedanken, die im Anschluss an die biblische Tradition des Deuterojesaja die Gestalt des Gottesknechtes als eine messianische Gestalt erblicken, zu sehen sein.

Die dem Löschblatt gegenüber sich als resistent zeigende theologische Tinte offenbart ja ihre Qualität zuerst im anthropologischen Bereich.[41] Seit eh und je suchte die Theologie in der Grundstruktur menschlicher Begierde den Anknüpfungspunkt für die Thematisierung menschlicher Religiosität, damit auch für die Konkretisierung

unblutig-tötenden Gaskammern und Brennöfen vorweggenommen". Zitiert nach Oberprantacher (2011), 97 (Anm. 36). Für Girard und dessen Religionskritik stellen Texte wie der Bericht über das Gericht an der Rotte Korah das Paradebeispiel einer mythologisierenden, gewaltverschleiernden religiösen Rede dar. Vgl. Palaver (2008) 260f.

[37] Benjamin (1977b), 203.

[38] Oberprantacher (2011), 105.

[39] Zum Ansatz vgl. Niewiadomski (2009); Palaver (2008).

[40] Zum Ansatz vgl. Schwager (1990); Niewiadomski/Palaver (1992); Niewiadomski/Wandinger (2003); Steinmair-Pösel (2009).

[41] Es war gerade dieser Kontext, der in den 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts zu einer kreativen Auseinandersetzung zwischen den „Neomarxisten" wie Leszek Kolakowski, Adam Schaff, Milan Machovec und christlichen Theologen führte; der Entwurf des Marxismus mit „menschlichem Gesicht" setzte auch im anthropologischen Bereich an.

messianischer Träume. Weil der Mensch ein Wesen mit einer „profundior et universalior appetitio“[42] ist und nicht bloß ein Wesen, das Hunger hat, weil sein Begehren auf etwas anderes oder aber auf einen anderen hin ausgerichtet bleibt, konnten theologische Denkmodelle in dieser Grundstruktur des menschlichen Begehrens die Bedingung der Möglichkeit von Religiosität, den Grund der Erfahrung des Mangels (und des Unerlöstseins), aber auch die Ursache der Konflikte und die Quelle der Versöhnung erkennen und anerkennen. An der Art und Weise, wie sie dieses Begehren erkennen, einschätzen und dessen Befriedigung ermöglichen und glauben, lassen sich auch Religionen und Pseudoreligionen unterscheiden. Angesichts der Fundierung der anthropologischen Basis durch Benjamin bei der Problematik des Neides bekommt die alte Unterscheidung zwischen wahren und falschen Göttern eine fundamentale Bedeutung. Jene Götter, die ihren Begierden ausgeliefert waren, deswegen auch dem Neid und der Konkurrenz verfallen sind, galten der Tradition als falsche Götter, die über ihre Begierden erhabene Gottheit wurde aber als die wahre geglaubt. Noch wichtiger wird aber der Glaube an jenen Gott, der – obwohl über alle Begierden und Leidenschaften erhaben, damit auch frei von Neid – sich frei in die Welt menschlicher „profundior et universalior appetitio“ begibt, sich den Leidenschaften ausliefert, zum Opfer der Rivalität und des Neides wird, um durch diesen Prozess hindurch die wahre Erfüllung des Begehrens zu zeigen und die Menschen aus der Falle der Begierde zu erlösen. Durch diesen seinen Weg der Entäußerung überlistet dieser Gott das menschliche Begehren! Exakt in diesem Kontext setzt die theologische Wahrnehmung der Bedeutung jener messianischen Gestalt an, die uns durch die deuterojesajanischen Schriften überliefert wurde und der die Tradition das Prädikat des „Gottesknechtes“ verliehen hat. Im Rahmen des (materialistisch konstruierten) historischen Geschehens zählt der Gottesknecht zu den unzähligen Opfern der Geschichte.[43] Obwohl mit bestem Wissen und Gewissen um Recht und Gerechtigkeit unter den Völkern bemüht, scheitert er. Verfolgt, misshandelt, schlussendlich gewaltsam getötet und im anonymen Grab verscharrt, steht er geradezu paradigmatisch für die

[42] So die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: *Gaudium et Spes* 9 (vgl. auch die alten Formulierungen, etwa die von Augustinus: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“ oder aber Thomas: „desiderium naturale in visionem Dei“).

[43] Zu dieser Interpretation des Gottesknechtes vgl. Girard (2009), 206-208; Schwager (1978), 134-142.

offene Rechnung der Geschichte. Diese Rechnung kann unmöglich durch jenes menschliche Begehren bezahlt werden, das aufgrund der Fokussierung auf den neidischen Blick seinerseits immer neue Opfer hervorbringt. Der gewaltsame Tod des Gottesknechtes, seine Haltung im Sterben trug zur Veränderung der Gesinnung seiner Verfolger bei: Rückblickend erkannten sie, dass seine unspektakuläre Gestalt und sein Tun geschichtsverändernde Kraft hatten. Und dies gerade deswegen, weil sein Begehren nicht durch den neidischen Seitenblick – damit auch durch den Hunger nach Macht, nach ökonomischer Dominanz und nach Anerkennung – strukturiert war, sondern durch die Haltung der Hingabe an den wahren und transzendenten, über die Sackgassen des Begehrens erhabenen Gott. Sie erkannten, dass gerade dieses partikuläre Opfer von einer messianischen Kraft erfüllt war. Diese Kraft bewährte sich sowohl an der Schnittlinie des Gewaltinfernos als auch angesichts der Grenze des Todes. Nicht vom Opfer her, sondern von jenem Gott, dem dieses Opfer verpflichtet war, konnte somit die Trennungslinie gezogen werden: zwischen dem Geist der Rettung in der Gefahr und im Tod und dem Geist des Untergangs.[44] Eine solche Trennungslinie scheint nun bei Benjamin nicht möglich zu sein. Seine „schwache messianische Kraft" kapituliert vor dem, was sich tagtäglich an Gewaltversessenheit und Tod ereignet. „Nicht der messianische Geist der Rettung, sondern die nihilistische ratio des Untergangs besiegelt das Ende des historischen Geschehens. Dem Messianischen bleibt nicht mehr, als den Weg des Untergangs anzukündigen."[45]

[44] Zur theologisch-systematischen Deutung dieser Zusammenhänge vgl. Niewiadomski (2008),189-192; 197-203.

[45] Anglet (1995), 61.

Literatur

Anglet, Kurt (1995): *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialekti und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson.* Berlin: Akademie Verlag.

Benjamin, Walter (1972): „Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen. Zu Anna Seghers Roman ‚Die Rettung'", in: Ders.: *Gesammelte Schriften III.* Hg. v. Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 530-538.

Benjamin, Walter (1974): „Über den Begriff der Geschichte", in: Ders.: *Gesammelte Schriften I.2.* Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 691-704.

Benjamin, Walter (1977): „Theologisch-Politisches Fragment", in: Ders.: *Gesammelte Schriften II.1.* Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 203f.

Benjamin, Walter (1977a): „Zur Kritik der Gewalt", in: Ders.: *Gesammelte Schriften II.1.* Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 179-203.

Benjamin, Walter (1982): „Passagen-Werk", in: Ders.: *Gesammelte Schriften V.1.* Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bärsch, Klaus-Ekkehard ([2]2002): *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler.* München: Walter Fink Verlag.

de Lubac, Henri (1979/1981): *La posteriorité spirituelle de Joachim de Fiore.* 2 vols. Paris: Lethiellleux.

Girard, René (1998): *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität.* Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Thaur: Druck- und Verlagshaus, Münster: LIT.

Girard, René (2001): *Celui par qui le scandale arrive.* Paris: Desclées de Brouwer.

Girard, René (2002): *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums.* Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Mit einem Nachwort von Peter Sloterdijk. München: Carl Hanser Verlag.

Girard, René (2004): *Les orignes de la culture.* Paris: Desclées de Brouwer.

Girard, René (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit JeanMichel Oughourlian und Guy Lefort.* Vollständige Neuübersetzung aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Freiburg: Herder.

Niewiadomski, Jozef/Palaver, Wolfgang, Hg. (1992).: *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion.* Innsbruck: Tyrolia.

Niewiadomski, Jozef/Wandinger, Nikolaus, Hg. (2003): *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager.* Münster: LIT.

Niewiadomski, Jozef (2007): „Denial of the Apokalypse" versus ‚Fascination with the Final Days': Current Theological Discussion of Apocalyptic Thinking in the Perspective of Mimetic Theory", in: Hammerton-Kelly, Robert, Hg.: *Politics & Apocalypse*. East Lansing: Michigan University Press, 51-67.

Niewiadomski, Jozef (2008): „Victima versus sacrificium. Nuancen der spannungsreichen Beziehung von Liebe und Opfer", in: Hoff, Gregor Maria, Hg: *Lieben. Provokationen. Salzburger Hochschulwochen 2008*. Innsbruck: Tyrolia, 176-209.

Niewiadomski, Jozef (2009): „Girard, René", in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt, Hg.: *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 141-146.

Oberprantacher, Andreas (2011): „‚eine schwache messianische Kraft...' Walter Benjamins Hoffnung", in diesem Band, 89-108.

Palaver, Wolfgang ([3]2008): *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: LIT.

Schwager, Raymund (1978): *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München: Kösel.

Schwager, Raymund (1990): *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia.

Schwager, Raymund (1997): „Verbindlichkeit der biblischen Bilder von Geschichte", in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 1 (1997) 2-14.

Segers, Anna (1937): *Die Rettung*.. Amsterdam: Querido Verlag.

Sloterdijk, Peter (2002): „Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung", in: Girard, René: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. München: Carl Hanser Verlag, 241-254.

Steinmair-Pösel, Petra (2009): *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre*. Berlin: LIT.

Voegelin, Erich (1996): *Die politischen Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag (Erstauflage 1938).

Säkularisation

Werner W. Ernst

Übergang/Übertragung

Bei einer Theorie der Säkularisation geht es um eine philosophische Nachweiserbringung. Es soll der Nachweis erbracht werden, ob und wie religiöse Bestimmungen einer früheren Epoche auf die aufgeklärt-weltliche Anschauung übergegangen sind, oder um es anders zu sagen: ob und wie Transzendenzbestimmungen eine Immanentisierung erfahren haben. Mit „übergegangen" und „erfahren" werden Begriffe verwendet, die bereits unterstellen, dass es so einen „Übergang" bzw. ein solches „Erfahren" überhaupt gibt. Wir stellen fürs Erste fest, dass der Begriff „Säkularisation", Verweltlichung, so tut, als gäbe es so etwas wie eine sprachliche Übertragung von Dingen aus der transzendenten Sphäre in eine immanente.

„Säkularisation" geht u. a. zurück auf „saeculum" (lat., Jahrhundert, Zeitalter, die Welt, das irdische Leben) bzw. „saecularis" (lat., dem Zeitalter zugehörig, dem irdischen Leben verhaftet). Das Fremdwort „Säkularisation" schafft nun Bewegung, die von einem „Voraus" oder „Darüber" von irdischem Leben Ausgang nimmt und zu einem „Hinüber" oder „Hinunter" dieses irdischen Lebens gleitet. Was zwischen „Voraus"/„Darüber" bzw. „Hinüber"/„Hinunter" liegt, bleibt ungenannt; ist es ein eigener Raum (mit Zu- und Abgang), also ein durchschreitbarer Zwischenraum, oder ist es nicht

vielmehr eine Grenze, die womöglich gar nicht oder doch nur in Ausnahmefällen zu überqueren ist? – Dies sind die grundsätzlichen Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Begriff „Säkularisation“ stellen.

Als Beispiel säkularer Denkweise wollen wir die „Geschichte“ als solche heranziehen. Bekannt ist die frühe christliche Sichtweise von der „Geschichte“ als „Heilsgeschehen“, welche der „Parusie“, der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht, den Weg bahnt. Als „Säkularisation“ wird nun vielfach die bürgerliche Geschichtsvorstellung von einer Gesellschaft von Weltbürgern unter der Idee des Friedens (I. Kant) und die marxistische Vorstellung von „Geschichte“ als Heraufkunft einer solidarischen, kommunistischen Gemeinschaft der Menschen verstanden. Der „alte“ Gesichtspunkt von „Heil“ hätte in die „neue“ Friedensidee bzw. den Begriff von der kommunistischen Gesellschaft „Eingang gefunden“. Eine Idee der alten Epoche wäre auf die Begrifflichkeit der Moderne „übergegangen“.

„Eingang finden“, „Übergang“ oder auch „Übertragung“ („Transformation“) sind nun die Begriffe, ohne die säkulares Denken nicht auskommt. Wenn wir „Übergang“ ins Weltliche oder Eingehen in die Immanenz („Immanentisierung“) sagen, dann tun wir so, als wüssten wir, wie dieser „Übergang“ oder dieses „Eingehen“ aussehen und was sie bedeuten. In Wahrheit macht diese Begrifflichkeit aber gerade die Schwierigkeit einer säkularen Theoriebildung aus. Geht denn alles Alte ins Neue über? Kommt nicht auch gänzlich Neues auf? Geht nicht auch etwas Altes verloren? – Wenn wir uns Säkularisationstheoretiker genauer ansehen, erkennen wir auch, auf welcher Seite sie stehen. Offenbar ist also „alt“ und „neu“ wertmäßig nicht das Gleiche. Entweder fühlt man nach dem „Übergang“ das „Alte“ zu kurz gekommen, oder aber man hält das „Neue“ für besser als das „Alte“. Es gibt so etwas wie einen „Säkularisationsgewinn“, wenn das „Neue“ im Vergleich mit dem „Alten“ eine höhere Bewertung erfährt – oder aber man spricht von „Säkularisationsverlust“, wenn etwas Gutes für unwiederbringlich und unersetzbar gehalten wird, das auch durch das „Neue“ nicht aufgewogen werden kann.

Durch all diese Beispiele wird kenntlich, dass jede Form von Aufrechnung (Sinngewinn versus Sinnverlust) von der Voraussetzung einer Vergleichsbasis, Brücke, Übertragung, eines Übergangs ausgeht, ohne diese Voraussetzung weiter zu hinterfragen. Das ist

die bereits genannte Denkschwierigkeit säkularer Theoriebildung. Es wird nicht gefragt, ob denn die Begriffe „alt“ und „neu“, „früher“ und „später“ überhaupt zu dem Einheitsbegriff „Übergang“ passen. Wäre nicht zuerst die vorgängige Frage nach der Bewegung zu stellen: Wer oder was bewegt wie in der Geschichte – oder gar die Geschichte selbst? Wenn wir an Gott glauben und deshalb die Transzendenz in unser Denken einbeziehen, werden wir in letzter Instanz Gott als Beweger betrachten. Unter dieser Prämisse wird der Ansatz der „Politischen Theologie“ zu sehen sein. Wenn wir hingegen nicht an Gott glauben, werden wir von vornherein die Menschen als Bewegung und Beweger betrachten. Unter dieser Prämisse stehen die Ansätze „weltlicher Politik“.

Wenn wir demgemäß einen Übergang eines vom religiösen Glauben ausgehenden Politikbegriffs auf einen innerweltlichen Politikbegriff denken wollen, gelangen wir zu keiner Lösung. Es bleibt eine Differenz, nämlich die Transzendenzbestimmung, die von dem Begriff „Übergang“ und in der Folge „Immanentisierung“ oder „Säkularisierung“ gar nicht aufgenommen (übernommen) werden kann, es sei denn, man bedient sich einer zusätzlichen geschichtsphilosophischen Hilfskonstruktion. Letztere müsste aber explizit gemacht werden. Hans Blumenberg hat in *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) an Karl Löwith (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953) dessen Nähe zu Hegels Geschichtsphilosophie beanstandet. Wenn wir nämlich, so Blumenberg, die jeweils frühere Stufe geistiger Entwicklung in der späteren „aufgehoben“ denken, dann wäre Verweltlichung „nicht Entfremdung vom Ursprung, sondern die Explikation des Ursprungs selbst“[1].

„Entfremdung“?, „Sinnverlust durch Verweltlichung“? – oder „Versöhnung“?, „erklärender Zusammenhang“? – das ist die Frage! Oder aber es gibt gar keine Säkularisation, sondern nur unterschiedliche Denkstile, die nebeneinander existieren und als „epochenspezifisch“ erscheinen, weil sie von Historikern *eingeteilt* werden? Koordinierende und/oder konkurrierende Denkstile könnten auch auf die Frage hin untersucht werden, ob sie durch radikalere oder weniger radikale Ent-gegen-Setzungen geprägt sind. Oder gibt es nicht immer schon einen größeren Zusammenhang von Denkstilen, die sich aber in den Grundsätzen keineswegs durch Historisierung oder Epochengliederung konstituieren?

[1] Blumenberg (1966), 22.

„De-Divinisation“ und „Re-Divinisation“

Es liegt an den Säkularisationstheoretikern und Historikern selber, ob das „Neue“ des Weltdenkens und In-der-Welt-Denkens gegenüber dem „alten“, die Transzendenz einbeziehenden Denken freudig bejaht und „übernommen“ oder aber missbilligt wird. Freilich hat es die Missbilligung schwerer, weil die „Säkularien“ sich historisch durchgesetzt haben. Die sie ablehnenden Menschen müssen sie erdulden – und dies noch in Anbetracht der Übermächtigkeit geschichtlicher Gewordenheit. – Eric Voegelin ist nun ein, wenn nicht *der* Säkularisationstheoretiker, der sich der genannten Probleme, die der Begriff „Säkularisation“ aufgibt, annimmt. Er hat ein Leben lang an ihnen gearbeitet und sehr wohl das Ungenügen von Begriffen wie „Übergang“ bzw. „Übertragung“ erkannt. Bereits in *Die politischen Religionen* (1938) fasst er „Säkularisierung“ als die *Trennung* des weltlichen Geistes von seinen religiösen Wurzeln.

Voegelin durchschaut in *Die Neue Wissenschaft der Politik* (2004) den Denk-Mechanismus von „Säkularisation“ dank der Hinzuziehung der Grundbestimmungen „Verbindung“ und „Trennung“, auch wenn dies nicht explizit geschieht. Wir erkennen an diesem, von uns herausgestellten, Begriffspaar die Mosaische Ausgangnahme von „Leben“ und „Tod“ und „Segen“ und „Fluch“, welche auch den Duktus christlichen Denkens leiten sollte. (Dtn 30,15 und 30,19) Im Denken des Empedokles, worauf Sigmund Freud mit dem Begriffspaar „Eros“ und „Thanatos“ rekurriert, finden wir dieselben Grundbegriffe. Erst auf dieser bewussten Denkunterlage von „Verbindung“ und „Trennung“ lässt sich mit Voegelin über „Säkularisation“ angemessen argumentieren. Wenn nämlich „Säkularisierung“ immer schon „Trennung“ vom religiösen Ursprung bedeutet, dann ist auch die Frage nach der „Verbindung“ mit diesem Ursprung zu stellen. Diese „Verbindung“, die doch vor der „Trennung“ einmal bestanden haben muss, könnte im Denken wieder aufgenommen oder zumindest rekapituliert werden. Dann würde die „Trennung“ von einem selbst (das klingt sehr idealistisch!) nicht einfach hingenommen, sondern könnte den Anlass von Kritik bilden.

Die zentralen Begriffe in der Voegelinschen Säkularisationstheorie sind allerdings „De-Divinisation der Welt“ und „Re-Divinisation dieser Welt“. Als wir uns eingehender mit dieser Theoriebildung beschäftigten, meinten wir einwenden zu können, dass die „erste“ De-Divinisation doch die Transzendenz hätte treffen müssen. Doch diese Stufung hat sich als falsch herausgestellt. Für den

nämlich, der weiterhin „Transzendenz“ mitbedenkt, bleibt die Identität von Divinisation mit Transzendenz bestehen, koste die Welt, was sie wolle. Für den Gläubigen (Glaube an die Transzendenz) gibt es gar keine De-Divinisation der Transzendenz, und die De-Divinisation der Welt kann ihn schon gar nicht erschüttern.

Im Grunde fängt also, wie es Eric Voegelin richtig sieht, die De-Divinisation der Welt mit eben dieser Welt an. Die richtige Reihenfolge muss nämlich lauten: zuerst bröckelt die „Verbindung“ mit der Transzendenz. In eben dem Maße, als diese Verbindung erlöscht, erfolgt eine De-Divinisation der Welt. Welt und Transzendenz sind zusammen genommen divinisiert. Wenn nun die Transzendenz von der Welt abgetrennt wird, erfolgt gleichzeitig eine De-Divinisation der Welt. Wir müssen also vor jeglicher De-Divinisation eine Verbindung mit der Transzendenz mitdenken, welche eine christliche Divinisation von Welt ermöglichte. Eben diese (christliche) Divinisation von Welt geht mit der Zurückweisung Gottes und der Transzendenz verloren. Eric Voegelin bedauert diese Entwicklung, zu der die Christenheit selber beigetragen hätte. Je mehr es unter kirchlichen Denkern selber zu einer „Immanentisierung des christlichen Eschatons“ kam, wie etwa in der trinitarischen Geschichtstheologie des Joachim von Fiore, desto mehr musste das Augustinische Gnadendenken einer in der Transzendenz Gottes begründeten Auffassung, in der die Christen in Jesu’ Nachfolge nur die Rolle einer Pilgerschaft auf Erden einnähmen, weichen. Eine auf die Welt zurückgeschraubte alte Divinisation kann es gar nicht geben. Mit dem Verlust von Transzendenz geht also auch eine De-Divinisation der Welt einher.

Damit ist freilich die geistesgeschichtliche Bewegung nicht zu Ende gedacht. Wir dürfen uns durch den Fokus auf „De-Divinisation der Welt“ nicht irremachen lassen. Ihr folgt nämlich – nach Voegelin – als Gegenbewegung sogleich die „Re-Divinisation“ dieser Welt allein. Diese erfolgt in Form der Getrennthaltung vom Reich Gottes, auch von einem Reich Gottes, das unter der Herrschaft Christi in dieser Welt gedacht wäre. Der Immanentisierung der Wiederkunft Christi auf dieser Welt, der kirchliche Denker selber Vorschub leisteten, folgt also ein von jeglicher Transzendenz gereinigtes, restloses Immanenzdenken, das nun eine Re-Divinisation dieser Welt betreibt. Wie aber soll ein völliges „Aufgehen in dieser Welt“ mit einer Re-Divinisation eben dieser Welt zusammengehen?

Es ist die ganz große Leistung Eric Voegelins, uns die monströse Zusammensetzung von rein weltlichen Dingen mit der Divinisierung bestimmter weltlicher Dinge vor Augen geführt zu haben. Statt Gottglauben und Gottesdienst haben in einer redivinisierten säkularen Anschauung Idolatrie und Götzendienst das Sagen. Das kommt vor allem in der „Politik" zum Ausdruck. Denken wir an die „pseudoreligiösen" Auswüchse und Exzesse in den politischen „Systemen" von Nationalsozialismus und Kommunismus. Darüber entsetzt verwendet Voegelin in *Die Neue Wissenschaft der Politik* vielleicht deshalb nicht mehr die neutralen, beschönigenden Begriffe „innerweltliche Religiosität" und „politische Religion", sondern den Begriff „Gnosis". „Gnosis" steht nun für eine Ideologie im Sinne einer Ersatzreligion, welche der immanenten Geschichte wieder eine fundamentale Sinnhaftigkeit bescheinigt. Mit „Gnosis" ist hier nicht die Bezeichnung für mehrere spätantike, religiös dualistische Erlösungsbewegungen vor allem des 2. Jahrhunderts n. Chr. gemeint, wie die Lehren des Saturneilos (Syrien), Basilides (Alexandria) oder Valentinos (Rom), sondern eine von Hybris angeleitete Verherrlichung weltlicher Ideale.

Carl Schmitt und „Divinisation"

Die Re-Divinisation von Immanenz führt also für Voegelin geradewegs in die „Apóstasis", in Abfall, Auflehnung, Selbstvergottung. An ihrem Ende steht die Zerstörung des Menschen. – Anders werden die redivinisierten Dinge der Immanenz, vor allem die Dinge des Staates, von einem weiteren Vertreter der Säkularisationstheorie, beurteilt. Wir sprechen von Carl Schmitt. Schmitts Begriff „Politische Theologie" umfasst ein Konzept, das die Säkularisation weiterhin in den Bahnen einer Divinisierung zu halten bestrebt ist. Politik- und Staatslegitimation bedürften des Rückgriffs auf vormoderne Formen von Divinisation. Dazu leiste religiöse und theologische Begrifflichkeit ein Höchstmaß an Legitimitätsbeschaffung.

In *Politische Theologie* (1922) schreibt Schmitt: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe."[2] Für Schmitt besteht die grundlegende Bestimmung des Staates in seiner Rolle als Monopol auf das Politische. Eine Demokratisierung von Staat und Gesellschaft kommt für ihn deshalb nicht

[2] Schmitt (2009), 49.

in Frage, weil dadurch alles in der Gesellschaft selber zur Politik werden würde („Politisierung aller Lebensbereiche") und der Staat sein Monopol auf Politik gerade verlöre. Die maßgeblichen politischen Handlungen und Motive würden auf *die* spezifisch politische Unterscheidung zurückgehen, „die Unterscheidung von Freund und Feind"[3]. Damit hat Schmitt der „Trennung" vor der „Verbindung" den Vorzug gegeben.– Schon an Hand dieser zum Christentum gegensätzlichen Präferrierung könnten wir den Nachweis erbringen, dass Schmitts 1:1-Übertragungen von theologischen Begriffen auf säkularisierte Begriffe allgemein und methodologisch unstatthaft sind. Nach Schmitt ergäbe sich aus der Idee von Gottes Allmacht die Idee einer Allmacht des Gesetzgebers, aus dem göttlichen Urheberakt, der Schaffung aus dem Nichts, werde die souveräne Entscheidung (Dezision, wer über den Ausnahmefall verfügt) und aus der Unterscheidung von Erlösten und Verdammten die Unterscheidung von Freund und Feind; die theologischen Begriffe wie Wunder und Offenbarung gingen auf Ausnahmezustand und politische Legitimität über.

Schmitts Säkularisationsinterpretation unterscheidet sich gar nicht so sehr von anderen Säkularisationstheoretikern, wie man nach einem ersten Anschein meinen möchte. Schmitt hält – um der politischen Legitimation willen – an der divinatorischen Aufgeladenheit *alter* (theologischer) Begriffe fest und versucht sie auf die „Immanenz allein" anzuwenden. Er bedauert also nicht die Säkularisation, sondern unterbaut sie gewissermaßen ein zweites Mal mittels Rückgriffs auf die alte Divinisation, die noch mit der Transzendenz verbunden war. Damit kämpft er gegen diejenigen Säkularisationstheoretiker an, die die Trennung der Aufklärung, der Moderne und des Liberalismus von der alten Divinisierung gutheißen. Carl Schmitt ist gegen weltliche Aufklärung, Moderne und Liberalismus, gerade weil diese sich von ihrer theologischen Herkunft entkoppelten und damit – seiner Meinung nach – auf eine starke, fundamentale Legitimitätsbeschaffung verzichteten.

Offenbar hat Carl Schmitt das Re-Divinisationspotential von Aufklärung, Moderne und Liberalismus gänzlich unterschätzt. Schmitt erkennt nicht, dass es auch einen Gleichklang zwischen seiner Säkularisationstheorie und derjenigen der Moderne gibt. Dieser Gleichklang besteht in der Trennung von der Transzendenz und

[3] Schmitt (1963), 26.

der Legitimierung von „Immanenz allein“, im Besonderen von Politik und Staat. Während die Liberalen von Moderne und Aufklärung diese Trennung ganz bewusst vornehmen und gleichzeitig einer Re-Divinisierung der Immanenz Vorschub leisten, meint Schmitt die alte Form der Divinisation auch für die Immanenz übernehmen zu können. Doch das kann aus dem schlichten Grund nicht gelingen, weil die alte Form der Divinisation mit der Transzendenz steht und fällt. Schmitt hingegen will gerade als Staatstheoretiker dem immanenten Staat jene divinisatorische Gewaltlegitimation bescheinigen, die ansonsten nur dem Allmächtigen in Transzendenz und Ewigkeit zukommt. Es gibt keine Immanentisierung der Transzendenz. Wenn man einmal die Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz akzeptiert hat, dann bleibt offenbar keine andere Wahl, als die Immanenz eben nur mit immanenten Mitteln zu redivinisieren. Die Gefährlichkeit einer „Göttlichkeit ohne Gott“ wird aber in aller Regel von den Anhängern der „Immanenz allein“ nicht gesehen. „Immanente Divinisierung“ (Idolatrie und Götzendienst) führt, weil sie ein Unding ist, zur Zerstörung der Menschen.

Habermas und „Übersetzung“

Ein anderer Denker, der sich im fortgeschrittenen Alter um eine Theorie der Säkularisation verdient macht, ist Jürgen Habermas. Dabei steht für ihn von vornherein fest, dass das Denken von Aufklärung, Moderne und politischem Liberalismus in Zeiten der Globalisierung einen sicheren Platz einnehmen müsse. Säkularisation sei bereits geschehen. Ihre Irreversibilität lässt uns heute besser von einer „postsäkularen Gesellschaft“ sprechen, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft einstellt“[4]. Bereits in *Nachmetaphysisches Denken* (1988) ist Habermas der Auffassung, dass Philosophie keinen Ersatz für Religion bieten kann und deshalb Religion auch nicht verdrängen sollte.

Die Moderne hätte ein Legitimitätsdefizit und Sinnvakuum entstehen lassen, die sie mit eigenen Mitteln nicht automatisch auszugleichen imstande sei. Daher böten sich gerade religiöse Gehalte zur Nutzung als Sinnressourcen an, diese müssten aber von der Seite der Gläubigen in säkulare Sprache „übersetzt“ werden. Die säkulare

[4] Habermas (2001), 2.

Seite wiederum dürfe sich „nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“, sie müsse sich „ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ erhalten.[5] „Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit […] gegenseitig ernstnehmen.“[6] So wie „religiös verkapselte Bedeutungspotentiale“ in eine postsäkulare Sprache übersetzt gehörten[7], so sollten auch das „säkularistisch verhärtete und exklusive Selbstverständnis der Moderne“ überwunden werden.[8]

Als Beispiel für eine solche „Übersetzungsarbeit“[9] mag uns Habermas’ theologische Begriffswahl zum Abschluss seiner Friedenpreisrede dienen. Habermas bezieht sich auf die Kontroverse über den Umgang mit menschlichen Embryonen und verweist mit Gen. 1,27 auf die „Ebenbildlichkeit“ des Menschen und „die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf“, welche um der Selbstbestimmung des Menschen willen nicht eingeebnet werden dürfe.[10] Wir werden noch sehen, wie schon das Begriffspaar von Schöpfung/Geschöpf und gar erst Schöpfer/Geschöpf für eine säkulare Sprache unübersetzbar bleiben muß.

Jeder Gläubige, der plötzlich mit einer solchen Religionssicht konfrontiert ist, wird den Eindruck nicht los, dass Religion die „Funktion“ oder Rolle eines Lückenbüßers innehat (Niklas Luhmann bezeichnet diese Funktion als „Kontingenzbewältigung“). Was aus der Immanenz einer Gesellschaft oder Kultur (die „postsäkulare Gesellschaft“) nur schwer beantwortet werden kann, nämlich die überaus bedeutsame Frage nach ihrem Sinn, soll durch religiöse Gehalte abgedeckt werden. Ohne den religiösen Bereich näher zu bestimmen, wird in abstrakter Weise von „Ressourcen der Sinnstiftung“ und „religiösen Sinngehalten“ gesprochen, als hätte man mit ihrer Notwendigkeit auch schon den Bedeutungskern verstanden. Eine (zukünftige) Kommunikation soll darüber entscheiden, wie und welche „religiösen Sinngehalte“ in einem im Grunde säkularen Sprechzusammenhang Eingang finden. – Es ist evident, dass Ha-

[5] Siehe Habermas (2001), 4.
[6] Habermas (2001), 4; siehe auch Habermas (2008), 45ff.
[7] Siehe Habermas (2001), 4.
[8] Siehe Habermas (2005), 145.
[9] Thomalla (2009).
[10] Siehe Habermas (2001), 6.

bermas als Säkularisationstheoretiker vor den gleichen Denkproblemen steht wie alle anderen, die eine Übertragung von religiösen Inhalten in säkulare Begrifflichkeit für möglich halten.

„Schöpfer" und „Geschöpf"

Wir wollen nun zeigen, dass gerade „die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz", die Habermas als Beispiel religiöser Begriffssprache gegen Manipulationen in den embryonalen Bereich aufbietet, nicht in eine säkulare Sprache „übersetzbar" ist. So schön auch ein solcher Effekt wäre, um verschiedene Lager zusammenzubringen, es funktioniert einfach nicht! Es ist, als seien verschiedene Welten aufeinander getroffen; eine Welt, die aus einer Anderen hervorgegangen ist, ihre Existenz also der Anderen verdankt und doch dieser Anderen ihrer Sprache wegen Vorhaltungen macht. Es gibt Stellen bei Jesaja (Jes. 45,9; 64,8), Jeremia (Jer. 18,6) und Paulus, welche diesen Sachverhalt mit demselben Bild von „Ton" und „Töpfer" (bzw. „Gebild" und „Bildner") wiedergeben. Hier nur eine Stelle: „O Mensch! Wer bist du, dass du mit Gott rechten willst? Will etwa das Gebild zu seinem Bildner sagen: ‚Warum hast du mich so gemacht?'" Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Ton, um aus derselben Masse dies zu einem edlen Gefäß, jenes zu einem minderwertigen zu machen?" (Röm. 9.20f).

Und eben diese ganz und gar theologische Differenz von Bildner/Gebilde, Töpfer/Ton und Schöpfer/Geschöpf möchte doch Habermas in einer ansonsten säkularen Sprache einsetzen, um die Hybris von Biomedizinern, die den Menschen unter dem Gesichtspunkt „technischer Verfügbarkeit" betrachten, zu durchstoßen. Man wird Habermas fragen müssen: Warum sollte die Verwendung dieser theologischen Begrifflichkeit denn nur in dieser einen Hinsicht Geltung beanspruchen können? Wir halten die Differenz von Bildner/Gebild für derart grundlegend, dass wir mit ihr den Anthropozentrismus der Moderne als bloße Konstruktion entlarven. Und überhaupt, wenn diese bedeutsame Differenz in eine allgemeine Theoriebildung über den Menschen Eingang findet, haben wir uns dann nicht schon einen Zugang zur „Transzendenz" verschafft?

Wir gehen kurz vom Wir auf das Ich über, weil ich von einer persönlichen Erfahrung berichten möchte. In einer Vorlesung bin ich vom „Urschwung" (Urknall) ausgehend auf die Evolution zu sprechen gekommen. Ich habe das mit einer glaubensmäßigen Ab-

sicht verbunden, über eine allgemeine Theorie der Evolution vielleicht doch eine „Brücke“, einen „Übergang“ von einer säkularen hin zu einer theologischen Begriffsbildung zu schaffen. Man beachte hier den Richtungswechsel der bei „Säkularisation“ normalerweise stattfindenden Gedankenbildung! Dabei bin ich damals – welch ein Zufall! – mit demselben Beispiel der „im Schöpfungsbegriff angenommenen Differenz“ mutig vorangeschritten.

Ohne gleich mit der Tür ins Haus zu fallen und von Schöpfung (Schöpfer) und Geschöpf zu reden, schlug ich das Begriffspaar „Hervorbringung“/ „Hervorgebrachtes“ zur Ausgangnahme vor. Ich erläuterte in diesem Zusammenhang das für die Schellingsche Naturphilosophie bedeutsame Begriffspaar „natura naturans“/ „natura naturata“, sich entwickelnde Natur und Natur als Produkt. Ich machte darauf aufmerksam, dass nur der fokussierende Blick auf einen Einzelfall von Zusammenhang der beiden (ein Bestimmtes geht aus einem bestimmten Anderen hervor, der Same eines Baumes, aus dem ein neuer Baum erwächst) diese Differenz zu fassen vermag, wird jedoch die Perspektive erweitert und der Betrachter sieht nur mehr unzusammenhängende Dinge, dann kann für den Einzelfall nicht mehr gesagt werden, was nun „natura naturans“ und was „natura naturata“ sei. Jedes Ding, besser: Ereignis, von dem man zunächst meint, dass es „natura naturans“ sei, erwiese sich immer schon als „natura naturata“. Von dieser erweiterten Perspektive ausgehend, müsste ich die Gedankenfolge bis zum „Anfang“ (Urknall) zurückschreiten, um auf diese Weise die Denknotwendigkeit der Differenz von Hervorbringung und Hervorgebrachtem einzusehen.

Erst der Zusammenhang dieser allgemeinen Betrachtung mit dem zuerst genannten fokussierenden Blick auf einen Einzelfall (von Zusammenhang) hat mich die Gedankenleiter von Zusammenhang und Differenz und Besonderem und Allgemeinem abschreiten und schließlich die Differenz von Hervorbringung und Hervorgebrachtem hervortreten lassen. Mit dieser über alle Maßen bedeutsamen Differenz hatte ich bereits seit Jahren eine methodologisch nachweisbare Wertigkeit in die sozialwissenschaftliche Theoriebildung einbringen wollen. Schon Meister Eckehart arbeitete mit dieser Wertigkeit: alles Kreatürliche, Entstandene sei nichts durch sich selbst; es verdanke sich ausschließlich der Hervorbringung (Schöpfung). Das Hervorgebrachte ist also nichts aus sich heraus. Alles, was es ist, ist der Hervorbringung geschuldet, nicht umgekehrt. Diese Differenz-

bildung ist unvergleichlich mit der von Kausalität, wo Ursache und Wirkung auch vertauscht werden können oder gar in dem Begriff „Multi-Kausalität" untergehen. Ursachen werden immer *gesetzt*; nicht gesetzt wird die Hervorbringung, diese ist „von Anfang an" da.

Mit diesen Überlegungen, welche für eine sozialwissenschaftliche Methodologie und Theoriebildung eher ungewöhnlich waren, meinte ich überzeugen zu müssen. Ich bin sogar noch einen Schritt hinter die Hervorbringung zurückgegangen und habe den „Anfang" auch noch anders als mit dem astrophysikalischen Begriff „Urschwung" (Urknall) benannt, nämlich: Urhebung bzw. Urbildung. Als ich aber die Analogie zu Schöpfung/Geschöpf auch noch mit der „Urschöpfung" ergänzte, erntete ich Kritik von einer klugen Studentin. Sie argumentierte, dass der Begriff „Schöpfung" von „Schöpfen" käme und deshalb mehr noch als „Bildung" und „Bilden" oder „Hervorbringung" und „Hervorbringen" ein Handlungsbegriff wäre. Mit der Schellingschen Differenz von sich entwickelnder Natur und hervorgebrachter Natur, selbst mit der Differenz von Bildung und Gebilde könne sie noch übereinstimmen, nicht aber mit der von Schöpfung und Geschöpf, weil letztere – biblisch konsequent – einen „Schöpfer" voraussetzte. An einen Schöpfer aber, gar als Person, glaube sie nicht. Ich solle nicht theologische Begriffe mit Begriffen einer Theorie der Evolution vermischen.

Schon beim Begriff „Schöpfung" hat mich die Studentin erwischt. Ich wollte gerade darangehen, den Anstoß für eine „Urhebung" bzw. „Urbildung" einem „Urheber" bzw. „Urbildner" zuzuschreiben, um dann die Analogie „Urschöpfung" endlich mit „Schöpfer" zu vervollständigen, da reklamiert sie also bereits beim Begriff der „Schöpfung" den ihm vorausgesetzten eines „Schöpfers", der ein Handlungsbegriff sei. Dieser völlig richtige Nachweis diente ihr aber zur Ablehnung der theologischen Deutung von Evolution. Ich habe es in dieser Stunde nicht mehr vermocht, zu erklären, dass ihre Sichtweise bis zur Stufe von Urhebung (Urknall) mich im Gegenteil auch noch zu einer Bejahung eines „Schöpfers" führe. Dazu etwas später.

Jedenfalls hat in meinem Fall die von Habermas verwendete theologische Begriffswahl, Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen, nicht als „Übersetzungsarbeit" gefruchtet. Das Gegenteil war der Fall. Dies lag offenbar daran, dass der agnostische oder atheistische Einwand gegenüber der bloßen Verwendung theologischer Begrifflichkeit recht behalten sollte.

Schöpfer – Subjektivität – Hervorbringung (Evolution)

Die theologische Begriffsbildung ist unglaubwürdig, wenn sie nicht über die säkulare Sprache hinausschreitet. Es geht bei ihr ja gerade um den bereits angemerkten Richtungswechsel einer Transzendierung von Immanenz. Säkularisierung müsste unter kommunikativen Bedingungen gerade umgekehrt als „Verkürzung" bzw. „Verengung" erfahren werden. Kierkegaard hat bei der Betrachtung der unterschiedlichsten Dinge und Ereignisse stets die „Verewigung" der Perspektive gefordert („Unendlichkeit"), um die Grenzen des Immanentismus aufzuzeigen. Diese lässt sich offenbar mit einer astrophysikalischen Begriffsbildung leichter verbinden als mit einer anthropozentrischen Philosophie oder Gesellschaftstheorie.

Das, was ich analogerweise „Hervorbringung" nannte, denke ich mit „Schöpfung" synonym. Doch ist klar, dass der Schöpfungs-Begriff den des „Schöpfers" voraussetzt. Nun liegt wohl alles daran, zu erklären, warum unser Denken es nicht bei der „Hervorbringung" oder gar „Urhebung" (Urknall) bewenden lasse. Ich halte es für einen kleinen Schritt, der noch zu gehen wäre, ein wirklich kleiner Schritt – mit allerdings großen Konsequenzen. Die Frage – auch unter Naturwissenschaftlern – ist legitim, wie ein „Anstoß" des „Urschwungs" (Urknalls) überhaupt zu denken sei. Seit jeher haben religiöse Lehren für den „Anstoß" den Begriff Gottes gewählt. Viele Naturwissenschaftler ziehen so weit mit. Woran sich dann noch die Geister scheiden, ist die Frage nach einem persönlichen Gott, dem Inbegriff von Subjektivität.

Ich denke, auch an der letzten Frage müsste es nicht scheitern. Freilich kann ihre Beantwortung keine erkenntnistheoretische Wahrheit mehr beanspruchen, doch aber einige Plausibilität. Wenn der Begriff „Subjektivität" überhaupt Sinn haben sollte, dann wohl in der Bedeutung von „Bewegen". Der Begriff „Bewegung" allein muss diese Bedeutung von „subjektiv" noch nicht haben. „Bewegung" allein wird in der Regel als ein objektiver Vorgang oder Ablauf gesehen, der mechanistisch interpretiert wird. Damit verschreibt man sich aber einer Ideologie, welche das Geschehen auf mechanische Vorgänge von Masse und Bewegung zurückführt. Warum aber sollten wir gerade bei der Frage von der „Bewegung Gottes" auf eine mechanistisch verkürzende Sichtweise zurückgreifen, wenn wir doch schon bei den Dingen und Ereignissen von Geschöpflichkeit eine solche ablehnen (außer bei Maschinen, Triebwerken und Getrieben, zu denen die mechanische Sichtweise ja gehört)?

Die personale, eben subjektbezogene Sichtweise über Gottes Bewegung scheint also plausibler. Wir denken „Bewegen“ vor einer vermeintlich objektiven „Bewegung“; „Bewegen“ ist das, was die „Bewegung“ anstößt. Und eben das Bewegen, der Anstoß, geht auf die Subjektivität Gottes zurück. Nachdem angestoßen wurde (Urhebung durch den Urheber), schwingt sich die Schöpfung auf eine „Hervorbringung“ ein, welche uns in immer neuen Schüben „Hervorgebrachtes“ beschert. Gott hat also die Evolution auf den Weg gebracht. Vor lauter Evolution sehen wir den Urheber nicht mehr. Dabei ginge es doch nur darum, die Entwicklungskette bis zur Urhebung zurückzuschreiten und dann noch die Subjektivität dem Urheber zuzusprechen. Doch daran hindert die Ideologie des Anthropozentrismus, des Pferdefußes des Humanismus. Hier trifft religiöses Denken mit säkularen Vorstellungen hart aufeinander.

Triebe – Denken

Wir sprachen anfangs von einer philosophischen Nachweiserbringung. Vielleicht war es schon falsch, sich darauf bis zu dieser Stelle einzulassen. Philosophie steht gar nicht am Anfang. Freilich, wenn man so tut, als wäre man vorlaufend bereits Mitglied einer Sprech- und Sprachgemeinschaft, oder man setzte diese voraus, dann bleibt nichts anderes zu tun übrig als Denken, Denken, Denken, Mediieren, Mediieren, Mediieren! (Kierkegaard) Doch das kommt, wenn wir auch hier die Evolution ernst nehmen, eindeutig später, sehr spät sogar. Davor liegen Stufungen der Natur, die beim Menschen angekommen, sich als Treibsand erweisen, welcher sich langsam zu den Menschen inhärenten „Trieben“ formte. Auch ontogenetisch liegen „Triebe“, „Stimmungen“, „Affekte“, „Gefühle“ und „Leidenschaften“ dem Denken voraus.

Zunächst sind es emotionale Erfahrungen, welche „Bilder“, Sigmund Freud spricht von „Sachvorstellungen“, nach sich ziehen, die sich noch nicht mit „Wortvorstellungen“ verbinden können, weil der Säugling noch nicht spricht. Diese dem Denken vorlaufende Periode, die bereits das Geheimnis von Liebe/Leben und Zerstörung/Tod birgt, prägt den Menschen ein Leben lang. „Liebe“ und „Hass“ bilden die Ausgangnahme auf eigener Bahn. Diese Bahn müsste doch später durch das Denken zumindest eine ebenbürtige Berücksichtigung erfahren, wie das Denken selber. Die sprachlichen Setzungsakte, zu denen auch die „Übersetzung“ gehört, bedürfen

der Korrektur durch den ihnen vorlaufenden Liebes- und Lebenstrieb, einer Verschiebung in Richtung „Entscheidung“ für Liebe und Leben. Diese bilden eine eigenständige Form aus, welche sich von der Gegnerschaft von Hass und Tod fundamental unterscheidet. Liebe und Leben können als „Anliebe“ verstanden werden, Anliebe gegenüber Hass und Tod, um letztere abzumildern bzw. zu besänftigen.

Anders als die Verschiebung in Richtung „Entscheidung“ für Liebe/Leben beruht die Säkularisation auf einer Denk- bzw. Gedankenverschiebung. Wollen wir hingegen Säkularisation als mit Liebe und Leben verbunden erkennen, dann müssen wir wohl auf den entscheidenden „Sprung“ in das Leben warten.– Zum Glück ist „Lieben“ kein Gedanke und kann deshalb (wie leider auch der Hass) vorangehen. Im besten Fall des Denkens gibt es ein liebendes Denken. Dabei handelt es sich aber um einen Zusammenhang, der so zu verstehen ist, dass erst die Liebe das Denken zum guten Denken gebracht hat. Der Regelfall allerdings ist die Trennung von Liebe und Denken, abstraktes Denken, Denkgewalt. Es scheint, dass „Säkularisation“, hinter der – bewusst oder nicht – immer auch eine Theorie der Säkularisation steht, sich mit dieser Trennung abgefunden hat.

Literatur

Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (2001): „Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 15. Oktober.

Habermas, Jürgen (2004): „Stellungnahme I (gegenüber Stellungnahme II von Ratzinger, Joseph)“, in: zur debatte Nr. 1. Online unter: http://www.kath-akademie-bayern.de/tl_files/Kath_Akademie_Bayern/Veroeffentlichungen/zur_debatte/pdf/2004/2004_01_habermas.pdf (Zugriff am 20.04..2011).

Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2008): „Die Dialektik der Säkularisierung“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4.

Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag (Erstausgabe 1932).

Schmitt, Carl (2009): *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag (Erstausgabe 1922).

Thomalla, Klaus (2009): „Habermas und die Religion“, in: *Information Philosophie* Nr. 2: Online unter: http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2540&n=2&y=4&c=75# (Zugriff am 20.04.2011).

II. Die Frage der politischen Theologie

Religion und Politik nach der jüdischen Tradition

Johann Maier

1. Die Torah als Basis jüdischen Rechts und traditioneller jüdischer Gesellschaftsordnung

Das Judentum, in der eigenen Tradition „Israel" genannt, nimmt als einzige monotheistische Offenbarungsreligion für sich in Anspruch, über ein allumfassendes offenbartes und daher auch absolut verbindliches Normensystem zu verfügen.[1] Verbindlich für Israel allein, im Sinne eines Vertragsverhältnisses zwischen dem Gott Israels und dem „Volk Israel", vermittelt durch Mose am Sinai. Israel bzw. die Judenheit stellt als kollektiver Bundespartner eine sowohl ethnische wie religiöse Einheit dar, Religion und Politik sind daher nicht voneinander zu trennen. Der Einzelne ist der kollektiven Erwählungsaufgabe verpflichtet, und daher sind Religion und Politik prinzipiell nicht Privatsache des Einzelnen. Es versteht sich von selbst, dass auf dieser Basis im Blick auf moderne demokratische Prinzipien Spannungen und Widersprüche auftreten. Es gibt seit dem frühen 19. Jh. ein „Reformjudentum" und ein „Konservatives Judentum", die auf der Basis der Aufklärung und der modernen europäischen Kultur im Unterschied zu den so genannten Orthodoxen die jüdische Tradition und Lebensweise weitreichend umgedeutet und umgestaltet haben.

[1] Siehe Maier (2007a), Maier (2007b).

Ohne die Zugehörigkeit zu „Israel" bzw. zum Sinaibund prinzipiell aufzukündigen, versuchten sie die ethnisch-politische Komponente auszuklammern und die konkrete Bedeutung der Begriffe „Volk Israel" und „Land Israel" umzudeuten, bis 1948 mit der Gründung des Staates Israel diese Aspekte erneut aktuell wurden.

Das Bundesdokument, die sogenannte „Torah", besteht aus zwei Teilen:[2]

a) Die „Schriftliche Torah", die Gott dem Mose am Sinai diktiert haben soll, die gesetzlichen Bestandteile in den 5 Büchern Mose der Bibel: 613 Vorschriften, 248 Gebote und 365 Verbote.
b) Die viel umfangreichere „Mündliche Torah" außerhalb der Bibel, dem Mose am Sinai gelehrt und dann von den zuständigen Autoritäten mündlich tradiert. Sie wurde ab ca. 200 n. Chr. in der Mischna und im Talmud niedergelegt und bestimmt seither das jeweils gängige jüdische Recht, die Halakah.

Die Torah gilt darüber hinaus als Gotteswille schlechthin und als Quelle aller Erkenntnis, sogar als Schöpfungsinstrument und als Schöpfungsordnung. Dennoch ist nur Israel auf die Torah verpflichtet, und die Zugehörigkeit wird genealogisch matrilinear definiert. Im jüdischen Recht ist Israelit bzw. Jude, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder ritualgerecht zum Judentum übergetreten ist. Im Recht des Staates Israel wurde ergänzt: „und wer keiner anderen Religionsgemeinschaft angehört".

Da es normalerweise nicht möglich ist, die Torah so zu praktizieren, dass Gottes Herrschaft – die Theokratie – verwirklicht wird, erwartet man für die Endphase der Geschichte die Herrschaft eines „Gesalbten (Königs)" bzw. „Messias" aus dem Haus Davids, dem sich die Völker unterordnen sollen. Auch die Verstorbenen sollen zu dieser Zeit wiedererweckt werden, sodass jeder einzelne Israelit seine endgültige göttliche Bestimmung bzw. die Teilhabe an einem endgültigen, jenseitigen Heilszustand, der „Kommenden Welt", erlangen kann.

Nichtjuden erreichen ihr gottgesetztes Lebensziel mittels der Befolgung der sogenannten sieben „noachidischen Gebote" aus der

[2] Die sonstigen „heiligen Schriften", die sogenannten „Propheten" (Josua bis Maleachi), und die „Schriften" (= Hagiographen) sind für ethische und erbauliche Belange maßgeblich, enthalten aber keine zusätzlichen verbindlichen Offenbarungen über die „schriftliche" und „mündliche" Torah hinaus. Kein Prophet kann neue Torah erteilen, er kann aber im Fall eines Notstandes zeitlich befristete Verfügungen verordnen.

Torah. Es handelt sich um sechs Verbote bezüglich Götzendienst, Gotteslästerung, Inzest/Unzucht, Blutvergießen, Diebstahl/Raub, Blutgenuss, und ein Gebot zur Einrichtung eines gerechten Rechtssystems.[3] Das Gebot der Einrichtung einer gerechten Ordnung setzt voraus, dass Nichtjuden unter der Rechtsaufsicht Israels in der Lage sind, dergleichen autonom auszuführen, während Israels Ordnung in der offenbarten Torah besteht, was auf eine Abstufung zwischen – beinahe – profanem Recht und absolut verbindlichem Gottesrecht hinausläuft.[4]

Dem entsprechend fordert das Judentum keine Bekehrung der Nichtjuden zum Judentum, doch wird die Anerkennung des Gottes Israels als des einzigen Gottes verlangt und die Anerkennung der Autorität der Torah durch Befolgung dieser noachidischen Gebote erwartet. Einzelne Nichtjuden können aber (als „Proselyten“) in die ethnisch-religiöse Einheit „Israel“ aufgenommen werden.

Die Vorschriften der Schriftlichen und der Mündlichen Torah sind im Mittelalter in großen Kompendien mehr oder minder systematisch gesammelt und dann immer wieder kommentiert bzw. aktualisiert worden. In der Regel enthalten sie aber nur Gesetze, die in der Diaspora, außerhalb des Landes Israel, anwendbar sind. Lediglich ein Werk umfasst wirklich alles, der *Mišneh Tôrah* des Mose ben Maimon (gest. 1204 in Kairo), und darum hat dieses Werk auch für eine an der Tradition orientierte Definition jüdischer Politik in der Gegenwart eine entsprechende, wenn auch nicht unumstrittene Bedeutung.[5]

Bis zur Aufklärung allgemein und teilweise bis heute gilt, dass alle Bereiche des Lebens auf der Basis dieser Tradition geregelt werden sollen und können, also auch Belange der Politik im weitesten Sinne.

2. Instanzen und Kompetenzen der Torah-Ordnung

Die zuständige exekutive und juridische Instanz bestand zur Zeit des Tempels (bis 70 n. Chr.) aus Experten der Priesterschaft mit dem Hohepriester an der Spitze und mit einer Art Ältestenrat zur Seite, das zuletzt (griechisch) *Synhedrion* genannt wurde.

[3] Lichtenstein (1986).
[4] Rakover (1973).
[5] Hartman (1978).

Nach der Tempelzerstörung organisierten Laienrechtsgelehrte auf der Basis pharisäischer Traditionen das ganze Gesellschaftsgefüge von Grund auf neu. Die autoritativen Kompetenzen der Priesterschaft wurden auf die Torahgelehrten übertragen, die sogenannten Rabbinen. Sie etablierten mit römischer Duldung in Palästina eine jüdische Selbstverwaltung mit dem *Sanhedrin* (Synhedrion in aramaisierter Form) unter einem *Naśî´* (hebräisch „Fürst") bzw. (griechisch) „Patriarchen" an der Spitze.

Im Zuge römischer Verwaltungsreformen wurden Sanhedrin und Patriarchat gegen 428 n. Chr. aufgelöst. Die rabbinische Überlieferung projizierte jedoch die Institution des Sanhedrin in die biblischen Zeiten zurück und verankerte sie als Verfassungsorgan im jüdischen Recht. Solange er nicht wieder eingeführt wird, gibt es keine Zentralinstanz. Seit der talmudischen Zeit existiert also ein sich selbst ergänzender Berufsstand von Rechtsgelehrten, seit dem Spätmittelalter auch von besoldeten, sog. Rabbinern. Jeder Rabbiner beansprucht mosaische Autorität in Fragen des jüdischen Rechts, entscheidet im konkreten Fall verbindlich, aber weiterreichende Verbindlichkeit erhält eine solche Entscheidung erst infolge eines Mindestkonsenses, der oft gar nicht oder erst nach intensiven Diskussionen zustande kommt.

Diese rabbinische Autorität stand von vornherein in einem Spannungs- und Konkurrenzverhältnis zu den Institutionen und Amtsträgern in den einzelnen jüdischen Gemeinden, also zu den Politikern. Die Gemeinden und Gemeindeleitungen verstanden sich als Repräsentanten „Israels" und beanspruchten autonome Handlungsfreiheit. Selbst der örtliche Brauch verdrängt in Einzelfällen eine ansonsten allgemein geltende gesetzliche Regelung. Ein Rabbiner war (und ist) Angestellter der Gemeinde, seine faktische Autorität beruht daher auf seinem Prestige als Rechtsexperte und auf seiner persönlichen religiös-sittlichen Vorbildwirkung. Er muss sich also unter Umständen gegen die Gemeindegrößen durchsetzen oder sich eben der selbstbewussten Gemeindeleitung fügen.[6] Aus diesem Grund hat es zwischen den Anforderungen der rabbinischen Elitereligion und der tatsächlichen Praxis in den Gemeinden auch stets Unterschiede gegeben.

Es hat dann und wann – auch in unseren Tagen – Bestrebungen gegeben, wieder ein Sanhedrin einzuführen, doch die Realisierung

[6] Siehe: Jütte/Kusterman (1998) und Gafni et. al. (2001/2004).

scheiterte und scheitert an den differierenden Interessen und Orientierungen der einzelnen religiösen Richtungen und Gruppierungen. Jüdische Selbstverwaltung beschränkte sich in der Folge vor allem auf die Einzelgemeinde, deren Status allerdings durch die jeweilige fremde Oberherrschaft definiert wurde. Jüdische Politik diente daher vor allem dem Ziel, diesen Status so mitzugestalten, dass in den Gemeinden eine möglichst weitreichende Anwendung jüdischen Rechts, also eine Rechtsautonomie, gesichert war.[7]

Heute existiert im Staat Israel ein aus Repräsentanten orthodoxer Richtungen gebildeter „Rat der Weisen“, der sich informell als Sanhedrinersatz versteht und entsprechende Autoritätsansprüche anmeldet. Offiziell fungieren aber als Spitzen der Staatsreligion zwei Oberrabbiner des Landes Israel, ein sefardischer und ein aschkenasischer, und ihr Wort hat auch für die Regierungspolitik immer ein beachtliches Gewicht.[8]

Einen beachtlichen Einfluss übt auch das Militärrabbinat aus, das in den letzten Jahren auf eine radikalere religiös-politische Linie eingeschwenkt ist und damit bei Gemäßigten und Liberalen heftigen Widerspruch erregt hat, eine Erscheinung, die einen heiklen Punkt berührt, nämlich die allgemeine Akzeptanz des Militärdienstes.[9]

3. Grundsatzprobleme und Verabsolutierungstendenzen

Der moderne Staat Israel hat keine Verfassung, sie wird durch einzelne Gesetze im Verfassungsrang ersetzt, weil in wesentlichen Grundsatzfragen keine Einigung zu erreichen war. Im religiösen politischen Sektor gibt es aber nicht nur unüberbrückbare Gegensätze zwischen Reformjudentum und Orthodoxie, auch innerhalb der Orthodoxie ist keine einheitliche politische Linie erreichbar, gerade auch nicht im Blick auf Verfassungsfragen. Die Behauptung, in der Torah sei alles geregelt, auch die entsprechende jüdische Gesellschaftsordnung, erweist sich nämlich genauer betrachtet als unzutreffend.

Im Pentateuch erscheint Mose als Inhaber einer dreifachen Funktion:

[7] Siehe Eleazar/Cohen (1985); Eleazar (1991).
[8] Siehe Lichtenstein (1992).
[9] Siehe Haaretz Editorial (2008); Harel (2008)

(1) der als einzigartig definierten Funktion des Torah-Offenbarungspropheten,
(2) der kultischen Spitzenfunktion des genealogisch als Stamm Levi definierten Kultpersonals, und
(3) der politisch-militärischen Führungsfunktion eines Regenten.

Diese drei Funktionen werden durch Mose im Sinne einer Art Gewaltenteilung verteilt. Die priesterliche Spitzenfunktion erhält Moses Bruder Aaron, Ahnherr aller Priestersippen, Josua übernimmt mit den sogenannten „Ältesten" die Funktion der politisch-militärischen Führung. Später sind es die sogenannten „Richter", und schließlich die Könige. Die Funktion des Torahpropheten „wie Mose" blieb bis zu ihrer Auflösung im 2. Jh. v. Chr. Gegenstand konkurrierender Ansprüche zwischen Kultpersonal und staatlicher Macht.

In der rabbinischen Tradition werden diese Kompetenzen auf das rein rabbinisch besetzte Sanhedrin übertragen. In diesem Sinn ist von drei Kronen die Rede: Krone der Torah, Krone des Priestertums und Krone der Königsherrschaft, mit der Krone der Torah an höchster Stelle.[10]

Was ist aber eine torahgemäße Staatsverfassung bzw. Herrschaftsform?[11] Nach dem Untergang des Königreiches Judah 586 v. Chr. regierte unter der Oberherrschaft der Perser, Ptolemäer und Seleukiden die Tempelprovinz zunächst ein Statthalter mit einem priesterlich dominierten jüdischen Ältestenrat unter dem Hohepriester. Aber schon im späten 4. Jh. war es nur mehr der Hohepriester mit dem Ältestenrat. Unter den Hasmonäern übernahm der Hohepriester auch die politisch-militärische Funktion, ab 204 v. Chr. fungierten die Hasmonäer sogar als Könige und Hohepriester.

Diese Hierokratie oder priesterlich dominierte Aristokratie wurde von der Priesterschaft als mosaische Staatsordnung der Torah (vgl. in Dtn 33,8-11 den Anspruch für „Levi") verstanden, als Priesterherrschaft in einem „heiligen Volk" (Ex 19,6).[12] So sah es auch der Historiker Josephus gegen 100 n. Chr. Selbst ein Priester, lehnte er die monarchische Herrschaftsform strikt ab, denn die Torah enthalte alles, was Juden zu ihrer Selbstverwaltung brauchen. Und prin-

[10] Siehe Cohen (1984).
[11] Siehe Lewittes (1977).
[12] Die Stelle wurde in der jüdischen Auslegungstradition nie im Sinne eines allgemeinen Priestertums verstanden.

zipiell gelte, dass nur Gott allein als Israels Herrscher anerkannt werden könne.

Doch die Umsetzung dieses theokratischen Prinzips in die Praxis erfordert eben konkrete Institutionen und Amtsinhaber, und damit wird die entscheidende Frage, wie Macht in der Tat ausgeübt werden soll, nur von einer Instanz auf die andere verlagert, nicht aber erledigt. Und eine als theokratisch etikettierte Herrschaftsform droht ins Monströse zu pervertieren, weil der vorgebliche Gotteswille ja keiner Kontrolle unterworfen werden kann und keinen Widerspruch erlaubt, weshalb absolutistische Monarchien auch für sich stets eine göttliche Autorisierung behaupten wollten. So gesehen erwies sich auch das theokratische Prinzip der jüdischen Politik immer wieder als Konzept mit fragwürdigen Folgen.[13]

Das Postulat der Theokratie hatte allerdings zumindest eine positiv-kritische Funktion, nämlich im Sinne einer schon biblischen antimonarchischen Tendenz. Das Königsrecht der Bibel greift sowieso nur, falls das Volk einen König will. Einen König zu wählen und zu ernennen, ist in Dtn 17,14 ja eine Kannbestimmung. Das jüdische Recht hat dennoch die monarchische Herrschaftsform festgeschrieben, den Herrscher freilich der Torah-Autorität, also dem Sanhedrin, unterworfen.

Man unterscheidet einen „König Israels“ und einen „Gesalbten *(mašîªḥ)* aus dem Haus Davids“. Der „gesalbte König“ ist religiös autorisiert, einst durch die priesterliche Instanz, rabbinisch durch das Sanhedrin. Heute erweitert man die Bedeutung des Begriffs „König“ im Sinne von „Regierung“, auch wenn für die Vollendung der Geschichte nach wie vor von einem Idealkönig, einem „Gesalbten des Herrn“ aus dem Haus David, die Rede ist.

Bis zur Gründung des Staates Israel waren zu alledem nur Überlegungen theoretischer Natur möglich. Aber man rechnete wie in der Umwelt in der Regel mit einem baldigen Ende der Geschichte und betete daher um einen Anbruch der messianischen Herrschaft und um den Wiederaufbau Jerusalems „rasch und in unseren Tagen“. Nach der Gründung des Staates Israel wurde mit dessen Benennung als „jüdischer Staat“ die Frage nach der Anwendbarkeit oder gar des Anwendungszwanges aktuell, gleich ob man mit dem Beginn der messianischen Zeit rechnete oder nicht. Und seit das israelische Parlament 1985 den Staat Israel zum „Staat des jüdischen

[13] Weiler (1988).

Volkes“ gesetzlich neu definiert hatte, erweiterte und verstärkte sich der Anspruch des Staates auf alle Juden in der Welt. Dies ging mit einer zunehmenden Gleichsetzung von Zionismus und Judentum parallel, wobei unter „Zionismus“ nur mehr dessen rechtsextrem-nationalistische Variante verstanden wird, der „revisionistische Zionismus“, der bis zum Sechstagekrieg von 1967 von den bis dahin staatstragenden pionierzionistischen Sozialisten als faschismusnahe bewertet und bekämpft worden war. Bei den Parlamentswahlen im Mai 1977 errang diese Richtung aber im Bund mit religiösen Parteien die Mehrheit und inzwischen hat sie sich auch in den großen jüdischen Organisationen weitgehend durchgesetzt. In der Weltpolitik hat man sich daran gewöhnt, und so wurde die Regierungspolitik Israels zur jüdischen Politik verabsolutiert. Die Folge ist, dass andere jüdische Standpunkte als Symptome eines jüdischen Selbsthasses und als Unterstützung des Antisemitismus etikettiert werden, im Extrem wird sogar Beihilfe zur Vorbereitung eines neuen „Holocaust“ vorgeworfen. Denn ein hervorstechendes Merkmal dieser verabsolutierten „jüdischen Politik“ besteht in der Behauptung, es gäbe zu ihr keine Alternative – *´ên b^{e}rîrah*. So wird eine gesamtjüdische Solidarität mit einer Politik erzwungen, die den persönlichen politischen und religiösen Überzeugungen vieler Juden eigentlich widerspricht – und darin besteht das aktuelle Dilemma jüdischer Politik, insbesondere in den Reihen der Reformed und Conservatives in den USA.

Eine religiöse Legitimierung politischer Führung ist derzeit angesichts der Vielfalt jüdischer Richtungen und Instanzen nicht realisierbar. Sie wird aber zwangsläufig zum Streitobjekt, wenn bestimmte Gruppen behaupten, die Heilswende sei bereits im Gange und man müsse nun die eingeschlagene Linie kompromisslos bis zur Vollendung der Herrschaft Gottes bzw. Israels weiterverfolgen. Seit dem Sechstagekrieg von 1967 wuchert eine solche Endzeiterwartung in manchen orthodoxen Kreisen und bestimmt v.a. durch den Siedlungsbau in den besetzten Gebieten die praktische Politik im Staat mit.[14] Das kaum kalkulierbare und schon gar nicht kontrollierbare Potenzial dieser Verbindung von traditioneller Endzeiterwartung und modernster Kriegstechnik weckt gelegentlich historische Assoziationen. So werden die Aktionen der jüdischen Zeloten der Antike und das durch sie heraufbeschworene Geschick Israels am Ende der

[14] Siehe Mandelbaum (2005); vgl. dazu Mitchell (2004).

Zeit des Zweiten Tempels mit mehr oder minder zutreffenden Parallelisierungen zu heutigen Vorgängen mahnend in Erinnerung gerufen.[15]

4. Geltungsbereiche des jüdischen Rechts und die Verfügung über das Land Israel

Der eigentliche Geltungsbereich der Torah ist das „Land Israel", nur dort sind sämtliche Torahgesetze anwendbar, und darum ist es „heiliges" Land. Das ist zwar ein kultrechtlicher Begriff, doch die emotionale und politische Bedeutung reicht weit darüber hinaus. Ohne volle Verfügung über das Land und ohne eigenen Staat steht die Torah zu den jeweils geltenden staatlichen Rechtssystemen im Verhältnis konkurrierender Rechte. Um die Existenz Israels bis zur endgültigen Heilswende zu sichern, ist daher ein Kompromiss unerlässlich, und dieser lautet im jüdischen Recht: *dîna´ de-malkûta´ dîna´* – „das Recht des Staates ist geltendes Recht".[16] Nur im Falle eines Zwanges zu Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen ist Gehorsamsverweigerung geboten, und das auch um den Preis des Martyriums. Jüdische Politik strebte folglich in erster Linie danach, eine möglichst weitreichende Anwendung des jüdischen Rechts in den einzelnen jüdischen Gemeinschaften zu sichern.

Im Fall einer vollen Verfügung über das Land sind nach der Halakah drei Maßnahmen einzuleiten (Mose ben Maimon, *Mišneh Tôrah*, *Hilkôt Meʿlakîm* I,1):

(1) Sich einen König zu ernennen,
(2) den Krieg gegen Amalek zu führen, den jeweils aktuellen Erzfeind, und
(3) einen Tempel zu bauen.

Aus der rituell-religiösen Qualität des Landes Israel als dem Gebiet des kultisch-rituell reinen und einzig wahren Gottesdienstes begründet sich die Vorschrift, Götzendienst und Götzendienststätten im Land Israel nicht zu dulden. Ein Aufenthaltsrecht als nichtjüdischer Beisasse setzt demnach voraus, dass der Betreffende während seines Aufenthalts im Land seinen angestammten Kult nicht ausübt und die „sieben noachidischen Gebote" einhält. Da der Islam im jüdischen

[15] Siehe Cohen (2009).
[16] Siehe Landman (1968).

Recht von früh an als monotheistisch bewertet wurde und das Christentum spätestens seit dem 16./17. Jh. mit Vorbehalten ebenfalls, gelten Muslime und Christen im Land Israel als legitime Beisassen, aber eben ohne prinzipielles Anrecht auf das Land.

Das Land muss als heiliger Bereich gegen Angriffe bzw. rituelle Verunreinigung von außen wirksam geschützt werden. Ein König bzw. eine jüdische Regierung ist daher wie ganz Israel zu entsprechender Aufrüstung und zu einer präventiven Verteidigung verpflichtet. Ein Angriffskrieg mit dieser Zielsetzung (ein „Pflichtkrieg") wird folglich nicht als solcher, sondern als vorsorgliche Selbstverteidigungsmaßnahme geführt.[17] Während die Androhung der Ausrottung der „sieben Völker" im Lande Kanaan als historisch erledigt gilt, wird der Ausrottungskrieg gegen Amalek im jüdischen Recht so verstanden, dass Amalek den jeweiligen aktuellen Feind Israels und damit auch Gottes bezeichnet, daher immer neu aktualisiert werden kann.[18] Unter dem Vorzeichen der vorrangigen eigenen Existenzsicherung wird damit ein fast permanenter Ausnahmezustand in Anspruch genommen, um jede Vergleichbarkeit mit normalen Maßnahmen und Maßstäben auszuschließen, denn die Unvergleichlichkeit des „Holocaust" rechtfertigt alle Mittel, um eine drohende Wiederholung abzuwehren.

Was durch eine jüdische Regierung (auch durch einen Angriffskrieg bzw. „Wahlkrieg") an Land erobert wird, gilt als Land Israel, als ob es unter Josua erobert worden wäre. Eine Festlegung der Grenzen des Landes ist schon von daher nicht vorgesehen, wurde auch in der Tradition im Sinne staatlich-politischer Landesgrenzen nie vollzogen, weil schon die Bibel diesbezüglich keine eindeutigen Angaben enthält. Heute werden im jüdisch-christlichen Gespräch die Landverheißungen oft so angeführt, als könnten sie bedingungslos einen aktuellen territorialen Anspruch untermauern, was nicht bloß christlich-fundamentalistischen Tendenzen nahekommt, sondern letztlich sogar jüdisch-nationalistischen Extremismus unterstützt. Die jüdische Tradition selbst sieht nämlich die Landverheißungen mit der Landnahme unter Josua als erfüllt an und bindet die Verfügung über das Land an den Sinaibund, also an die Torahpraxis Israels, und dementsprechend enthalten die Formulare in Lev 26 und Dtn 28 eben Segens- und Fluchformeln: Segen und Landbesitz im

[17] Siehe Maier (2000).

[18] Siehe Bendheim (1996/7); zur kritischen Beurteilung des Konzepts aus reformjüdischer Sicht siehe: Petuchowski (1983).

Fall der Toraherfüllung, Exilierung im Fall des Ungehorsams. Offen bleibt allerdings nicht nur, was unter Land Israel jeweils konkret zu verstehen ist, sondern auch, was als richtiger Torahgehorsam gelten soll, denn selbst unter Orthodoxen gibt es diesbezüglich Differenzen.

Umstritten ist auch, ob der Torah gegenüber internationalem Recht und allgemeinen Menschenrechten ein Vorrang einzuräumen sei. Streng Orthodoxe bejahen dies, Liberale widersprechen, suchen sogar die Menschenrechte in der Torah nachzuweisen, befinden sich aber in einem Gewissens- und Interessenkonflikt, soweit die Existenzsicherung der Mitjuden im Staat Israel zur Debatte steht. Die israelische Regierungspolitik ist selbstverständlich bestrebt, die so erzwungene Solidarisierung und Unterstützung aufrecht zu erhalten, muss daher ständig eine drohende Gefährdung des Staates propagieren und sogar erhalten. Damit erhält die israelische Regierungspolitik die Qualität einer gesamtjüdischen Politik und gewinnt folglich auch die Unterstützung durch andere Staaten, denn es entsteht der Eindruck, dass in diesem Fall der Frömmste nicht in Frieden leben kann, weil es bösen Nachbarn nicht gefällt. Es ist diese bewusst eingesetzte Trumpfkarte der Opferrolle, die eine kontinuierliche Besiedlung besetzter Gebiete ermöglicht, ohne dass dies zu negativen Konsequenzen führt. Doch das erwähnte geflügelte Wort ist eine Halbwahrheit; die andere Hälfte lautet: „Wie man sich bettet, so liegt man“, und das wird innerjüdisch trotz aller rechtszionistischer Propaganda eben auch registriert. Die Folge ist die bange Frage, ob denn der Staat Israel überhaupt einen wirklichen Frieden will, oder ob er drauf und dran ist, sich endgültig zu verfeinden, und ob er seinen Bürgern auf diese Weise auf Dauer wirklich Sicherheit gewährleisten kann.[19] Anscheinend sollen die USA mit der NATO dazu genötigt werden, die militärische Verteidigung der israelischen Siedlungspolitik auf sich zu nehmen – und zwar unter dem Titel der Absicherung der Existenz des Staates Israel. Israel agiert innerhalb der NATO inoffiziell bereits wie ein Vollmitglied, und aus der

[19] Vgl. die kritischen Bemerkungen von Akiva Eldar in der Tageszeitung *Ha-Aretz* zu einer Publikation des derzeitigen israelischen Botschafters Michael Oren. Hier heißt es u.a.: “Particularly interesting is the solution to the existential demographic problem that ambassador-to-be Oren proposes: unilateral withdrawal from the West Bank to borders that would be determined in accordance with the following principles: maximum Jewish population, strategic assets, holy sites and natural resources. In other words, the historian-ambassador believes it is possible, and even appropriate, to (continue to) rob the Palestinians not only of their land, but also of their water and quarries.” Eldar (2009).

NATO werden immer öfter Stimmen laut, die den militärischen Beistand für Israel als selbstverständlich hinstellen. Die NATO agiert schon einige Zeit nicht mehr im Sinne der ursprünglichen Bündnisbegründungen, sie dient schon geraume Zeit nicht mehr europäischen Interessen, droht vielmehr Europa im Vorderen und Mittleren Orient ebenso wie im Falle Afghanistans desaströs zu verstricken und über eine aktive Frontstellung im vorgeblichen „Krieg gegen den Terror" hinaus auch zu einem „Krieg der Kulturen" zu verleiten. Und all das unter dem Vorwand, einer in jedem Fall gerechtfertigten allgemein-jüdischen Politik der Selbstverteidigung bzw. Notwehr zu dienen, daher wird selbst zu den zahlreichen gezielten Tötungen durch Sicherheitskräfte Israels geschwiegen, denn man akzeptiert sie als Maßnahmen der Selbstverteidigung.[20] Manche jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten sehen aber gerade in diesem Szenario und in dieser Verabsolutierung einer bestimmten innerjüdischen Linie derzeit eine Gefahr für die Existenz des Staates Israel und darüber hinaus eine Beeinträchtigung gesamtjüdischer Interessen, nicht zuletzt Widersprüche zu eigenen ethischen Grundsätzen.[21] Ob die Regierungen der USA und Europas in der Lage sind, dieser nahöstlichen Falle zu entgehen, ist noch nicht abzusehen, denn sie unterstützen gewohnheitsmäßig die israelische Regierungspolitik, manche sogar bedingungslos.

5. Politische Theorie vom Spätmittelalter bis zur Moderne

Im Mittelalter kam es ansatzweise auch zu einer Philosophie der Politik, und zwar aufgrund wiederentdeckter und übersetzter einschlägiger antiker Texte.

Gegen Ende des Mittelalters wurden die spanisch-jüdischen Gemeinden mit der Vollendung der Reconquista vor die Alternative Bekehrung oder Abwanderung gestellt. Dabei ging es auch um eine Stärkung der königlichen Zentralgewalt gegenüber territorialen und ständischen Kompetenzen. Isaak Abrabanel (1437- 1508), lebenslang Finanzmann und Staatsmann im Dienst christlicher Potentaten und Herrscherhäuser, lernte zuletzt die Verteilung der Macht in Venedig kennen und schätzen und stellte sie der monarchischen Staatsform gegenüber. Wie einst Josephus hielt auch er für eine jüdische Staats-

[20] Siehe: Maier (2005).
[21] Siehe: Maier (2006).

und Gesellschaftsordnung die Torah für völlig ausreichend und er warnte vor der Wahl einer monarchischen Herrschaftsform, weil damit eine vertraglich bindende Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Herrscher verbunden sei.

Manche der mehr oder minder zwangsweise Getauften versuchten, insgeheim ihrem Glauben treu zu bleiben und riskierten dabei die Verfolgung durch Staat und Inquisition. Darum machten sie sich mehr als andere Gedanken über eine von religiösen Zwangsmaßnahmen möglichst freie Staatsform, und diese Linie lief schließlich auf demokratische Ordnungsvorstellungen hinaus, die schließlich auch von modernen, aufgeklärten Juden vertreten wurden. Mit der negativen Folge, dass konservative und reaktionäre Strömungen in der Umwelt das Judentum als eine Kraft wahrnahmen, die Neuerungen unterstützt und Herkömmliches zersetzt.

Die Abwehr des modernen Antisemitismus hat die Tendenz zur Berufung auf demokratische Prinzipien und Menschenrechte noch verstärkt. Besonders markant wirkte sich dies in den USA aus, wo sich in den Auseinandersetzungen um Rassenprobleme und Bürgerrechte die überwiegend liberalen jüdischen Gruppen massiv engagierten.

6. Jüdische Politik im Staat der Moderne und in der internationalen Politik

Der moderne Staat setzte eine einheitliche Rechtsordnung durch und damit wurde auch die traditionelle Privilegierung der jüdischen Gemeinschaften, die Torah-Autonomie, aufgehoben. Die Geltung der Torah wurde auf ein sogenanntes „Ritualgesetz“ reduziert, das Judentum wurde – wie die Kirchen – zu einer staatlich beaufsichtigten Religionsgemeinschaft.

Während dessen teilte sich das religiöse Judentum grundsätzlich und dann auch organisatorisch in drei Hauptrichtungen auf: Reformjudentum, Konservatives Judentum und Orthodoxie, sodass etwas wie Konfessionen entstanden. Die Juden wurden von Rechts wegen zu Staatsbürgern wie andere auch, eine Anwendung der traditionellen Vorschriften hinsichtlich einer Politik als „Israel“ kam nicht mehr in Frage, blieb bei Traditionalisten aber Gegenstand der Hoffnung für die endzeitliche Heilszukunft.

Der moderne Nationalismus verschärfte das dabei auftretende Problem der Spannung zwischen den Pflichten als Bürger irgendei-

nes Staates bzw. als Mitglied einer modernen „Nation“ und der gebotenen gesamtjüdischen Solidarität. Das Schlagwort vom „internationalen Judentum“ kam auf, und in völkisch-rassistischen Nationalbewegungen gab es prinzipiell keinen Platz für Juden.

Zwei politische Tendenzen wurden dadurch provoziert:

Erstens eine tatsächliche internationale Solidarisierung der Judenheit, denn nun kam es zur Gründung internationaler Organisationen zur Verfechtung gesamtjüdischer Interessen. So wurde nach der Damaskusaffäre von 1840 die „Alliance israélite universelle“ (AIU) gegründet, 1906 das „American Jewish Committee“ (AJC), 1913 die „Antidefamation Leage“ (ADL) und 1936 der „Jüdische Weltkongress“/“World Jewish Congress“ (WJC).

Die zweite Tendenz bestand in den jüdischen Nationalbewegungen. Eine Richtung erstrebte für die Juden in Osteuropa eine Autonomie und vertrat eine jiddischsprachige Kultur, verfochten v. a. durch den 1897 gegründeten sozialistischen „Bund“. Eine andere folgte dem modernen Prinzip, dass für eine Nation ein eigenes Territorium und staatliche Souveränität erforderlich sind. Diese Richtung, auf Palästina als dem „Land der Väter“ ausgerichtet und das moderne Hebräisch favorisierend, setzte sich in Form der 1897 durch Theodor Herzl gegründeten Zionistischen Bewegung mehr und mehr gegen hartnäckige innerjüdische Widerstände durch.

Zugleich weitete sich ein religiös desinteressiertes, säkularisiertes Segment der Judenheit aus, das im Extrem sogar antireligiösen politischen bzw. ideologischen Richtungen folgte, und zwar völlig gegensätzlichen wie anarchistisch-sozialistischen und völkisch-nationalistischen. In diesen Richtungen erwartete man die Lösung der jüdischen Fragen nicht mehr von einer Anwendung jüdischen Rechts, sondern im Rahmen übergreifender neuer Ordnungen.

Die jüdische Nationalbewegung des 19./20. Jh. war in sich politisch völlig gespalten und an sich religiös neutral. Die Mehrheit der Zionisten in Mittel- und Westeuropa und danach in Nordamerika war liberal-bürgerlich orientiert und religiös nur zum Teil engagiert, und wenn, dann im Sinne des Reformjudentums und des Konservativen Judentums, Richtungen, die erst nach dem Sechstagekrieg von 1967 eindeutig auf eine zionistische Linie einschwenkten. Daneben kam eine rechtsextreme nationale Bewegung auf, der revisionistische Zionismus, der ab 1977 die Mehrheit errang und sich seither als „Zionismus“ schlechthin präsentiert. In Osteuropa und unter den Palästinasiedlern dominierten hingegen religiös desinteressierte zio-

nistisch-sozialistische Arbeiterparteien. Eine orthodoxe Minderheit, die religiösen Zionisten bzw. später auch „Nationalreligiöse“ genannt, vertraten in der Zionistischen Weltorganisation und im Parteienspektrum des Landes und Staates Israel die traditionellen Ziele jüdischer Politik, die Durchsetzung der Torah im Staat und Land Israel. Zahlenmäßig klein, aber in der Diaspora finanziell gut situiert und im Staat Israel sogar manchmal in Regierungskoalitionen vertreten, übten auch andere orthodoxe Gruppierungen einen überproportionalen Einfluss aus, obschon sie eine nicht- bis antizionistische Haltung einnahmen.[22]

In dieser Situation konnte es abgesehen von dem gemeinsamen Anliegen der Abwehr antisemitischer Angriffe so gut wie keine gemeinjüdische Politik mehr geben. Das änderte sich erst in Etappen nach dem Zweiten Weltkrieg angesichts der NS-Verbrechen, der Aufbauerfolge des Pionierzionismus in Palästina und im Staat Israel. Und selbst dann nur zögerlich bis zum Sechstagekrieg im Juni 1967, als mit der Eroberung der sog. Westbank die Utopie eines „ganzen Landes Israel“ als ein realisierbares politisches Ziel in die Tagespolitik geriet.

Das Verhältnis zwischen Staat, Zionistischer Weltorganisation, und Jüdischem Weltkongress wurde nach der Staatsgründung in intensiven Auseinandersetzungen zwischen David Ben Gurion und Nahum Goldman neu definiert, wobei der Staat keinen Anspruch auf Vertretung des Judentums, speziell der jüdischen Religion, erhob. Seit dem Wahlsieg Menachem Begins im Jahr 1977 änderte sich dies grundlegend. Jede (auch innerjüdische) Kritik wird stereotyp als „links“ etikettiert, was in politisch maßgeblichen Kreisen (v. a. in den USA) sofort Antipathien weckt. Heute erscheinen allgemeinjüdische Interessen und religiöse Anliegen bereits als untergeordnete Belange israelischer Regierungspolitik, da es gelungen ist, den Zionismus mit dem rechtsextremen Zionismus und beides mit „Judentum“ gleichzusetzen, sodass Kritik an israelischer Politik als Antisemitismus bezeichnet werden kann. In der Folge geraten selbst jüdische Kritiker in Verdacht, nicht nur dem Antizionismus, sondern auch dem Antisemitismus dienstbar zu sein.[23]

[22] Siehe: Rabkin (2006).

[23] Vgl. Dazu Ariel Rodal: „Zionism does not equal racism - anti-Zionism does“ in Jerusalem Post vom 24.12.2009: „So how should these vehemently anti-Zionist Jews be dealt with? Again, by laying things clearly on the line. We must call them what they are and respond to them the same way we deal with non-Jewish de-legitimizers of Israel – by marginalizing

Wie schon im Danielbuch (v. a. Kap 1-6) beschrieben, gestaltet sich das Verhältnis zur herrschenden Weltmacht in der Spannung zwischen der schroffen Ablehnung einer Vergötzung der Weltmacht und dem Bemühen, ihre Unterstützung zu gewinnen. Das Urteil über eine Weltmacht richtet sich also nach deren Anerkennung des Gottes Israels, praktisch nach dem Maß der Unterstützung. Eine eigentümliche Dimension erhielt jüdische Politik neuerdings infolge der engen militärischen und wirtschaftlichen Bindung an die Weltmacht USA. Denn dabei verschmolzen zwei wirtschaftlich und machtpolitisch motivierte Vorranganspruche, deren Begründung über einige mehr oder minder schein-religiöse Argumentation hinaus geradezu auf eine Herrenklassentheorie hinausläuft. Die eigenen Ansprüche werden dabei als unbestreitbar hingestellt, und das mit der Behauptung, der eigene Vorteil diene letztlich zum Besten aller. Im Szenario der USA kam dieses Anspruchsdenken, mit neoliberaler Wirtschaftstheorie und christlichem Fundamentalismus unterfüttert, in der Reagan-Ära zum Zug und kulminierte unter Präsident Bush jun. Infolge der Anschläge vom 11. September 2001 wurde die gängige Behauptung der Interessengleichheit mit dem Staat Israel ergänzt durch eine unverzichtbare Bundespartnerschaft im Kampf gegen das Böse in der Welt, gegen den „Terrorismus", ein Begriff, der nun alles abdeckt, was den Interessen der USA und Israels widerstrebt.[24] Mit dieser Verteufelung aller Widerstände und mittels ständiger Hinweise auf die Gefahr eines neuen „Holocaust" werden realistische Berechnungen der tatsächlichen US-Interessen vom Tisch gefegt oder gar als gefährliche Schwächung der Front des „Guten" hingestellt. Das Elend anderer ist natürlich selbstverschuldet, denn selber ist man ja qualitativ so überragend, dass anderen nur durch deren Unterordnung geholfen werden kann.[25] Sich selbst

them and exposing them as betrayers of the causes of justice and human rights. These are people who claim to be acting in name of human rights, but do exactly the opposite. They should not be regarded as courageous whistle-blowers. Their approach contradicts their own proclaimed values and is ultimately destructive, not just to Israel and the Jews, but to all those who care about the rights of a collective people." Rodal (2009).

[24] Kennzeichnend dafür sind die Darlegungen im neuesten Buch des einflussreichen Publizisten George Gilder (2009a). Die Quintessenz fasste der Autor zusammen in Gilder (2009b).

[25] Vgl. dazu den Schluss in Gilders Artikel: „The real case for Israel is as the leader of human civilization, technological progress, and scientific advance. In a dangerous world, faced with an array of perils, the Israel test asks whether the world can suppress envy and recognize its dependence on the outstanding performance of relatively few men and women. The world does not subsist on zero-sum legal niceties. It subsists on hard and

entzieht man jeder Verantwortlichkeit vor internationalen Instanzen und die Ausfertigung eines Haftbefehls durch eine unabhängige Gerichtsinstanz wird unverzüglich als feindlicher Akt gewertet und durch politischen Druck möglichst umgehend unterbunden. Denn Verbrechen begehen nur die anderen, und das wird entsprechend aufgezeigt.[26] Jüdische Persönlichkeiten, die solch dualistische Frontstellungen zwischen dem „Guten“ und dem „Bösen“, noch dazu gemessen an der Einstellung zum Staat Israel, nicht teilen, stehen gegenüber derartigen Simplifizierungen und Instrumentalisierungen meist mit dem Rücken an der Wand, denn sie finden in der tatsächlichen Politik der „westlichen“ Regierungen (die sich gern als „internationale Staatengemeinschaft“ darstellen) kaum Unterstützung, auch die Bestrebungen der Obama-Administration stoßen an klar erkennbare Grenzen. Diese positive Umpolung antisemitischer Klischees in Verbindung mit der Verklärung eines hemmungslosen Gewinn- und Machtstrebens wird von manchen jüdischen Beobachtern sehr wohl als Gefahr wahrgenommen.[27]

7. Jüdische Politik im Staat Israel

Das Problem eines Konflikts zwischen geltenden Rechtsordnungen wurde folglich erst wieder akut, wenn ein eigener Staat im Land Israel vorhanden ist, und zwar in zweierlei Hinsicht:

possibly reversible accomplishments in technology, pharmacology, science, engineering, and enterprise. It thrives not on reallocating land and resources but on releasing human creativity in a way that exploits land and resources most productively. The survival of humanity depends on recognizing excellence wherever it appears and nurturing it until it prevails. It relies on a vanguard of visionary creators on the frontiers of knowledge and truth. It depends on passing the Israel test. Israel is the pivot, the axis, the litmus, the trial. Are you for civilization or barbarism, life or death, wealth or envy? Are you an exponent of excellence and accomplishment or of a leveling creed of frenzy and hatred?” Gilder (2009b). Mit negativem Wertungsvorzeichen versehen ergäbe das ein antisemitisches Pamphlet.

[26] Vgl. Goldhagen (2009). Als das derzeit alles bedrohende „Böse” präsentiert der Autor den „politischen Islam”. In dem von US-amerikanischen und israelischen Rechten hochgelobten Buch des ebenfalls einflussreichen Publizisten Mike Evans (2009a) wird ein Angriff auf den Iran als Rettung der Welt propagiert, nach dem Muster, mit dem man den Irakkrieg eingeleitet hat. Diese hemmungslose Kriegshetze im Interesse des US-amerikanisch – israelischen „military industrial complex“ strotzt von nationalistischer Bigotterie. Die Erwartungen, die viele an die Wahl Obamas zum Präsidenten der USA geknüpft haben, könnten bitter enttäuscht werden, falls die durch Evans verfochtene Linie Erfolg hat; vgl. Evans (2009b).

[27] Vgl. David Klinghoffers kritische Bemerkungen zu Gilders Buch in Klinghoffer (2009).

a) Im Rahmen des jüdischen Staates in Bezug auf das Verhältnis von jüdischem Recht, das auf der Torah beruht, und staatlichem Recht. Im heutigen Staat Israel existieren darum zwei Rechtsordnungen, eine staatliche, in der ein Gerichtshof *bêt mišpaṭ* heißt, und eine rabbinische, in der ein Gerichtshof *bêt dîn* heißt.
b) Im internationalen Rahmen konkurrieren wie üblich Normen des internationalen Rechts, des Völkerrechts und der Menschenrechte eventuell mit eigenen staatlichen Normen, die jedoch bis auf Grenzfälle als nachgeordnet gelten. Im Verhältnis zur Torah besteht aber ein Grundsatzkonflikt, denn für dieses offenbarte Recht wird ein unüberbietbarer und zeitlich unbegrenzbarer Vorrang behauptet.

Ein reines Verhältniswahlrecht zwang die Vertreter der religiös nicht engagierten Mehrheit bei Regierungsbildungen fast durchwegs zur Einbeziehung der national-religiösen Partei in Koalitionen. Der Staat Israel, im Sinne westlicher Demokratien aufgebaut, erhielt so teilweise rabbinisch regulierte Bereiche, dazu zählt vor allem das Personenstandsrecht und damit die Definitionsbefugnis bezüglich der Begriffe „Jude“ und „jüdisch“. Die Folge war, dass auch nach staatlichem Recht als Jude gilt, wer eine jüdische Mutter nachweisen kann, oder ritualgerecht – und zwar im Sinne der Orthodoxie – zum Judentum konvertiert ist. Und dazu kam im Recht des Staates Israel ein Zusatz: „wer nicht einer anderen Religionsgemeinschaft angehört.“ Im Staat Israel gibt es demgemäß zweierlei Staatsbürger, Staatsbürger mit jüdischer Nationalität und damit – meist rein formal – Angehörige der Staatsreligion und Staatsbürger irgendeiner anderen Nationalität. Das demokratische Prinzip der Religionsfreiheit ist also sowohl hinsichtlich der eigenen Gruppe wie in Bezug auf die Staatsbürger insgesamt entsprechend eingeschränkt.[28]

Der heutige Staat Israel ist mit seinem dualen Rechtssystem, einem staatlichen und einem rabbinischen, in einer Zwickmühle.[29] Dazu kommt, dass die jüdische Religion als Staatsreligion gilt, aber im Sinne der Orthodoxie, während die Mehrheit der Bevölkerung religiös indifferent und z. T. überhaupt antireligiös eingestellt ist.[30] Es ist die weitreichende Deckungsgleichheit zwischen nationalisti-

[28] Siehe Cohn (2002).
[29] Siehe Elon (1975).
[30] Siehe Günzel (2006).

schen und traditionell-religiösen Zielsetzungen, die den religiösen Zionisten eine unverhältnismäßig breite Einflusszone sichert.

Im Großen und Ganzen war das jüdische Recht darauf ausgerichtet, die Befugnisse einer Regierung zu beschränken. Schon das biblische und talmudische Königsrecht setzt aufgrund der Erfahrungen der Königszeit der Prunk- und Machtentfaltung des Monarchen Grenzen. Die Rechtsauffassungen differierten aber. Mose ben Maimon bezog z. B. das biblische Verbot für den König, sich nicht viele Rosse zu halten, ausdrücklich nicht auf militärische Rüstung. Vom jüdischen Recht her ist also keine Begrenzung moderner Rüstungspolitik zu erwarten.

Es gab aber auch andere Auffassungen und diese haben in den aufgeklärten jüdischen Richtungen (Reformjudentum, Konservatives Judentum, aufgeklärte moderne Orthodoxie) weiter gewirkt. Derzeit findet in den USA ein innerzionistischer Machtkampf statt, in dem die proisraelische Lobbyistenorganisation AIPAC die israelische Regierungspolitik verficht und eine durch J. Street ins Leben gerufene zionistische Alternativorganisation die Nahostpolitik der Obama-Administration unterstützt. Durch die Nahostpolitik wird die innerjüdische Problematik internationalisiert. Kosten und Risiken der israelischen Regierungspolitik werden auf jene Staaten übertragen, die den Staat Israel mehr oder weniger bedingungslos unterstützen. Und jüdische Politik bemüht sich um Mobilisierung aller möglichen pro-israelischen Kräfte, nicht zuletzt auch unter den politisch mächtigen fundamentalistisch-christlichen Kreisen in den USA.

Die Maßstäbe sind dementsprechend unterschiedlich. Israelische bzw. jüdische Personen kritisieren die Politik der US-Regierung ständig, wenn diese israelischen Erwartungen nicht entspricht, und prozionistische Lobbyisten agieren in der US-amerikanischen Innenpolitik ungeniert. Als M. Oren, der Botschafter Israels in den USA jüngst die jüdisch-zionistische Alternativ-Gruppe J. Streets brüskierte und in der innerjüdischen Meinungsbildung deutlich Partei ergriff, kritisierte die für Antisemitismusfragen zuständige Präsidentenberaterin Hannah Rosenthal, Haltung und Aussagen des israelischen Botschafters. Ein Sturm der Entrüstung war die Folge, auch bei Gemäßigten, mit der Begründung, es sei mit einer US-Regierungsfunktion nicht vereinbar, den Botschafter Israels zu kriti-

sieren.[31] Dass zwischen bestimmten jüdischen oder israelischen Äußerungen und Aktionen, die zu „jüdischer Politik" schlechthin verabsolutiert werden, und konkreten negativen Umweltreaktionen ein Kausalzusammenhang besteht und dass dergleichen antisemitische Vorurteile bestätigen könnte, kommt dabei als Möglichkeit gar nicht ins Blickfeld. Das Ziel der rechtszionistischen Politik ist es, alles, was ihr widerstrebt, als Manifestationen des Antisemitismus zu brandmarken und so auch zu kriminalisieren. Im Unterschied zu den USA und selbst zu Israel, wo ungeachtet dessen auch harscher Widerspruch laut wird, ducken sich die meisten europäischen Politiker und Publizisten schon geradezu gewohnheitsmäßig, schweigen und unterstützen Vorgehensweisen, die sie ansonsten sehr wohl zu tadeln pflegen. Damit unterhöhlen sie die Glaubwürdigkeit ihrer Politik allgemein, schaden dem Ansehen der demokratischen Gesellschaftsordnung und letztlich auch dem Ansehen des Judentums. Teilweise kommt dabei, philosemitisch verkleidet, sogar eine besonders fatale Spielart des Antisemitismus zum Zug.

Israels Regierungspolitik und Militärmacht gelten – ungeachtet gegenteiliger jüdischer Aussagen – allgemein als Garantie für die Verhinderung eines neuen Holocaust und damit als bedingungslos unterstützungswürdig, weil angeblich auch für die Existenzsicherung der Judenheit und des Judentums unverzichtbar. Mit der Behauptung, mit dieser Politik nicht nur sich selber, sondern der Menschheit insgesamt zu dienen, entzieht sich der „Staat des jüdischen Volkes" erfolgreich jeder internationalen Kontrolle, gerade auch in Bezug auf atomare Aufrüstung,[32] erhält dazu von den USA und bestimmten

[31] Ami Eden: „Alan Solow, a longtime backer of President Obama and chairman of the Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations, has issued a statement criticizing the administration's new anti-Semitism envoy, Hannah Rosenthal. At issue are her reported comments criticizing Israel's ambassador to Israel, Michael Oren, over his critcisms of J Street (follow all that?). Solow actually goes further than criticizing her remarks – he suggests they may have compromised her ability to do the job. As an official of the United States government, it is inappropriate for the anti-Semitism envoy to be expressing her personal views on the positions Ambassador Oren has taken as well as on the subject of who needs to be heard from in the Jewish community. Such statements have nothing to do with her responsibilities and, based upon comments I am already receiving, could threaten to limit her effectiveness in the area for which she is actually responsible." Eden (2009).

[32] Siehe Hersh (1991); Schiff (2006). Vgl. auch Yossi Melman: „The Middle East is in danger of accumulating large stocks of nuclear material over the next decade that could be used to produce over 1,700 nuclear bombs, a U.S. research center has projected in a newly released report. The Institute for Science and International Security, headed by David Albright, one the world's top experts on nuclear weapons and the prevention of nuclear

europäischen Staaten (unter Missachtung eigenen geltenden Rechts) jede politische, wirtschaftliche und militärtechnische Unterstützung, was von einseitiger Begünstigung bis zu verschleierter aktiver Kriegsteilnahme führt.

Die trotz militärischer Überlegenheit demonstrativ betonte potenzielle Opferrolle schützt vor der Anwendung normaler Maßstäbe, bewahrt vor Konsequenzen bei Nichtbefolgung von UN-Beschlüssen und sogar vor sonst üblichen Folgen von Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen. Die eindrucksvollen Erfolge dieser rechtszionistischen Politik machen es den Verfechtern anderer Orientierungen nicht leicht. Aber manche fragen, wie weit man diese Doppelstrategie von Vormachtstreben und Opferattitüde aufrecht erhalten kann, ohne in und außerhalb der Judenheit problematische Folgen zu zeitigen, zu schweigen von der Möglichkeit, dass in den USA einmal mehr als bisher für die bisherige Orientpolitik die Kosten-Nutzen-Rechnung aufgemacht wird. Man ahnt und fürchtet diese Gefahr und kämpft mit allen Mitteln für die Gleichsetzung der Interessen des Staates Israel mit den Interessen der „westlichen Welt". Und man sucht nach Möglichkeiten der Rückversicherungen, pflegt z. B. zum Ärger der USA beste Beziehungen zu China und liefert (auch) dorthin modernste Rüstungsgüter, trachtet danach, europäische Staaten, die sich zu „bedingungsloser" Unterstützung Israels verleiten ließen, als Ersatzschutzmächte zu vergattern. Israel spioniert selbst den Bündnispartner USA offenbar kontinuierlich aus unter dem Vorwand, es handle sich nur um Informationsaustausch zwischen befreundeten Staaten. US-Regierungen und US-Justiz sahen dies in bekannt gewordenen konkreten Fällen allerdings nicht so, in europäischen Ländern hingegen haben israelische Agenten in der Regel freie Bahn. So tritt also wieder die alte Ambivalenz in Erscheinung, die einer zu starken Bindung an die herrschende Weltmacht nun einmal innewohnt, nun allerdings eingebettet in eine internationale, akute, multilaterale Konfliktsituation. Die so heraufbeschworene Dauergefährdung wird zum Mittel der Exis-

proliferation, recently released its report urging president-elect Barack Obama to take a number of measures to avoid such an outcome, including convincing Israel to halt production of its nuclear weapons. 'The Obama administration should make a key priority of persuading Israel to join the negotiations for a universal, verified treaty that bans the production of plutonium and highly enriched uranium for nuclear explosives, commonly called the Fissile Material Cutoff Treaty (FMCT),' the institute argued. As an interim step, the United States should press Israel to suspend any production of fissile material for nuclear weapons." Melman (2008).

tenzsicherung, sodass der Eindruck entsteht, der Staat Israel könne sich nur mehr mittels andauernder Konfrontationen und dank des zwar heftig gescholtenen, aber taktisch durchaus willkommenen Antisemitismus behaupten. Und dies mit der Behauptung: *´ên b^{e}rîrah* („es gibt keine Alternative“).

Dass das Fehlen einer ernsthaften Judenfeindschaft die jüdische Sonderstellung durch ungehemmte Assimilation gefährden könne, wurde z. B. in den USA schon vor einiger Zeit erkannt. Diesem Prozess der Selbstauflösung suchte hinfort der „Reconstructionismus“ mit einer ethnisch-kulturellen Profilierung („Judaism as Civilization“) Einhalt zu gebieten. Der Zionismus hat diesen Trend verstärkt, mit der Folge, dass auch die Umwelt mit entsprechenden Abgrenzungstendenzen reagierte. Aber erst mit der Gleichsetzung von (genauer: revisionistischem) Zionismus und Judentum kam es zu einem strategisch durchdachten Einsatz des Antisemitismusvorwurfs und einer planmäßigen Holocaustrhetorik als Mittel einer vorgeblich „jüdischen“ Politik von weltpolitischen Dimensionen.

8. Rückzug der oppositionellen geistigen Elite in die Theorie

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit jüdischer Politik hat seit gut drei Jahrzehnten Hochsaison. Das Ausmaß der Forschungsarbeiten ist augenfällig groß. Und das in einem deutlichen Gegensatz zur Effektivität innerhalb der jüdischen Politik. Das hängt mit dem Verfall des Pionierzionismus zusammen. Die führenden Linksparteien waren infolge ihrer langen Regierungszeit so verbraucht und verfilzt, dass sie einer Regeneration bedurften. Aber diese fand nach dem Wahlsieg M. Begins 1977 nicht statt. Persönliche Rivalitäten, v.a. zwischen Rabin und Peres, lähmten die Arbeitspartei. Und inhaltlich ergab sich ein Vakuum, in dem Vorstellungen und Verfahrensweisen Platz fanden, die sich von der Gegenseite kaum mehr unterscheiden. Seit Ben Gurion und einigen Persönlichkeiten seiner Generation gab es auch kaum einen maßgeblichen Politiker mehr, der programmatisch etwas zu sagen bzw. zu schreiben hatte; was erschien, waren vor allem egozentrisch ausgerichtete Autobiographien und Memoiren. Fundierte Publikationen stammen in der Regel von Repräsentanten politisch ins Hintertreffen geratener Gruppen bzw. Parteien.

Diese politische Gedankenarmut in den bislang staatstragenden Parteien verschaffte der fundamentalistischen und nationalistischen Propaganda freie Bahn und verdrängte das intellektuelle Potenzial auf Positionen, wo man sich zwar äußern, aber nichts mehr bewegen

kann, nämlich in akademische Bereiche. Und das ging rasch, weil zu der Zeit die akademischen Einrichtungen überall ausgebaut wurden, insbesondere in den USA. Jungen israelischen Wissenschaftlern, die sich seit dem so genannten „Umbruch“ von 1977 im eigenen Staat nicht mehr recht daheim fühlten, boten sich im Ausland gute Chancen. Sie nutzten ihre guten Arbeitsbedingungen nicht zuletzt auch zum Überdenken der eigenen Geschichte und Situation, doch ihr Potenzial fehlt nun in den jüdischen Institutionen. Die Positionen dort wurden folgerichtig von Funktionären besetzt, die mehrheitlich die Verabsolutierung der israelischen Regierungspolitik zur jüdischen Politik schlechthin fördern.

Die Folgen dieser Politik sind auch an den Inhalten der wissenschaftlichen Forschung ablesbar. Nicht mehr jüdische Geschichte und Kultur stehen im Zentrum, sondern Antisemitismusforschung und „Holocaust“-Thematik dominieren, was je länger, je mehr das Selbstverständnis in der gesamten Judenheit umprägt. Unter diesem Vorzeichen einer allgemeinjüdischen Gefährdungslage stoßen nationalistische und religiöse Extremisten auf wenig Skepsis und sind in der Lage, die gesamtjüdische Solidarität und die „bedingungslose“ Unterstützung durch die Regierungen vieler Staaten für die eigenen Zwecke zu nützen.

Literatur

Bendheim, E., Hg. (1996/1997): *The Lesson of Amalek*. Jerusalem.

Cohen, R. (2009): *Israel is Real*. New York.

Cohen, St. A. (1984): “The Concept of the Three Ketarim. Its Place in Jewish Political Thought and its Implications for a Study of Jewish Constitutional History”, in: *American Journal for Social Research* 9, 27-54.

Cohn, H. H. (2002): “Religious freedom and religious coercion in the State of Israel”, in: *Human Rights Review* 3(2), 3-35.

Eden, A. (2009): “CAMERA responds to Carter”, in: *JTA*, December 24.

Eleazar, D. J./Cohen, St. A. (1985): *The Jewish Polity. Jewish political organization from the biblical times to the present*. Bloomington.

Eleazar, D. J., Hg. (1991): *Kingship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*. Ramat Gan.

Eldar, A. (2009): „New envoy to U.S.: Soon Jews won't want to live in Israel,“ in *Ha-Aretz*, 12. Mai. Online unter: http://www.haaretz.com/news/new-envoy-to-u-s-soon-jews-won-t-want-to-live-in-israel-1.275871 (Zugriff am 20.04.2011)

Elon, M. (1975): *Jewish Law and its Application in the State of Israel*. Jerusalem.

Evans, M. (2009a): *Atomic Iran. Countdown to Harmaggedon. How the west could be saved*. Phoenix.

Evans, M. (2009b): *Jimmy Carter, the liberal left and world chaos. A Carter/Obama plan that will not work*. Phoenix.

Gafni, I./Grossman, A./Kaplan, J./ Bartal, I., Hg. (2001/2004)): *Jewish Self-Rule Through the Ages*, Vol. I-III. Jerusalem.

Vol. I: Gafni, I. Hg. (2001): *Ha-`et ha-`attîqah*.

Vol. II: Grossman, A./Kaplan, J., Hg. (2004): *J^{e}mê ha-bênajîm w^{e}-ha-`et ha-ẖ^{a}dašah*.

Vol. III: Bartal, I., Hg (2004): *Ha-`et ha-ḥadašah*.

Gilder, G. (2009a): *The Israel Test. Minneapolis*: Richard Vigilante Books.

Gilder, G. (2009b): „Capitalism, Jewish Achievement, and the Israel Test“, in: *The American*, 27. Juli. Online unter: http://www.american.com/archive/2009/july/capitalism-jewish-achievement-and-the-israel-test (Zugriff am 20.04.2011).

Goldhagen, D. J. (2009): *Worse Than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*. New York.

Günzel, A. (2006): *Religionsgemeinschaften in Israel. Rechtliche Grundstrukturen des Verhältnisses von Staat und Religion*. Tübingen.

Haaretz Editorial (2008): „Without a Lord of (military) Hosts“, in: *Ha-Aretz*, 26. Oktober. Online unter: http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/without-a-lord-of-military-hosts-1.255957 (Zugriff am 20.04.2011)

Harel, A. (2008): „Chief IDF rabbi. Army rabbinate needs to inculcate Jewish values“, in *Ha-Aretz* 17. November. Online unter http://www.haaretz.com/jewish-world/news/chief-idf-rabbi-army-rabbinate-needs-to-inculcate-jewish-values-1.257333 (Zugriff am 27.4.2011).

Hartman, D. (1978): "Maimonide's Approach to Messianism and its Contemporary Implications", in: *Daat* 1(2-3), 5-33.

Hersh, S. M. (1991): *The Samson Option. Israel's Nuclear Arsenal and American Foreign Policy*. New York.

Jütte, R./Kusterman, .A. P., Hg. (1998): *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Wiesbaden 1998.

Klinghoffer, D. (2009): „The Israel Test“, in: *The Jerusalem Post*, 3. April.

Landman, L. (1968): *Jewish Law in the Diaspora. Confrontation and Accomodation. A study of the development.composition and function of the concept of dina d´malkhuta dina – the law of the kingdom (the state) is the law*. Philadelphia.

Lewittes, M. (1977): *Religious Foundations of the Jewish State: The Concept and Practice of Jewish Statehood from Biblical Times to the Modern State of Israel*. New York.

Lichtenstein, A. (1986): *The Seven Laws of Noah*. New York.

Lichtenstein, A. (1992): "The Israeli Chief Rabbinate. A current halakhic perspective", in: *Tradition* 26(4), 26-38.

Maier, J. (2000): *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*. Stuttgart.

Maier, J. (2005): „Berechtigung und Grenzen der Notwehr und Selbstverteidigung im jüdischen Recht“, in: Perani M., Hg.: *„The Word of the Wise Man's Mouth are Gracious“ (Qoh 10,12).* Festschrift for Günter Stemberger, 331-384.

Maier, J. (2006): „Ethos des Judentums“, in: Grabner-Haider, Anton, Hg.: *Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik*. Göttingen, 179-242.

Maier, J. (2007a): *Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Maier J. (2007b): *Judentum – Reader.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mandelbaum, A. A. (2005): *Redemption Unfolding*. Jerusalem.

Melman, Y. (2008): „U.S. study urges Obama to press Israel over nuclear program,“ in: *Ha-Aretz*, 16. November. Online unter: http://www.haaretz.com/news/u-s-study-urges-obama-to-press-israel-over-nuclear-program-1.257297 (Zugriff am 20.04.2011)

Mitchell, Th. G. (2004): “Israeli politics as settler politics”, in: *Journal of Conflict Studies* 24(2), 135-154.

Petuchowski, J. J. (1983): „Thinking in Our Ancestor´s Categories“, in: *Judaism* 32, 196-204.

Rabkin, Y. M. (2006): *A Threat from Within. A Century of Jewish Opposition to Zionism*. Black Point, N.S.

Rakover, N. (1973): “Jewish Law and the Noahide Obligation to Preserve Social Order”, in: *Cardozo Law Review* 12, 1098-1118.

Rodal, A. (2009): „Zionism does not equal racism – anti-Zionism does“, in: *Jerusalem Post*, 24. Dezember.

Schiff, Z. (2006): „Klare Verhältnisse schaffen! Zeev Schiff über Israels Nuklear-Wirrwarr“, in: Tacheles 6 (45), 10. November.

Weiler, G. (1988): *Jewish Theocracy*. Leiden.

Die theopolitische Funktion des jüdischen Religionsgesetztes. Eine Response auf Johann Maier

Christian M. Rutishauser

Sind im Judentum Religion und Politik durch das Bundesdokument der doppelten Tora untrennbar verbunden und durch ein „allumfassendes offenbartes und daher auch absolut verbindliches Normensystem“ bestimmt, so ist doch bezeichnend, dass zu keinem Zeitpunkt der Geschichte dieses jüdische Recht unmittelbar Grundlage der Staatspolitik war. So hatte die Tora, wie Maier in seinem Aufsatz vortrefflich darlegt, vor allem die Funktion, Regierungen in ihrer Macht zu beschränken. In der Antike war die Tora Gottes kritische Instanz gegenüber Königen, in der Diaspora räumten sich die Juden mit ihr einen Freiraum gegenüber den Rechtsansprüchen der Staaten ein, und im modernen Staat Israel steht rabbinisches Recht in spannungsvoller Nachbarschaft zum staatlichen Recht einer Demokratie. Diese metapolitische Funktion der Tora im Allgemeinen und des religiösen Rechts im Besonderen wurde im Judentum immer wieder als konstitutiv erklärt,[1] auch wenn im heutigen Israel, dessen Dilemma Maier vor allem beschreibt, religiös-nationale Kräfte einen Staat auf der Grundlage der Halacha anstreben. Doch nur metapolitisch kann jüdisches Recht seine positiv-kritische Wirkung auf die Real-

[1] Zur religiösen Bedeutung des Staates Israels und der dabei notwendigen Unterscheidung von Religion und Politik siehe die wesentlichen Positionen zusammengestellt in: Walzer et al. (2000), 463-523.

verhältnisse entfalten und die Verabsolutierung von staatlichem Recht und Politik verhindern. In diesem Sinn ist die eschatologische Erwartung eines „Gesalbten aus dem Hause Davids" zu verstehen, der allein eine staatliche Theokratie errichten könnte. Für das rabbinische Judentum, das sich als Diasporareligion entwickelt hat, waren Politik und Religion in den letzten 2000 Jahren jedoch stets getrennt. Gott habe, so heißt es im Talmud, den Israeliten einen Eid auferlegt, sie dürften nie wieder aus eigener Macht einen Staat errichten.[2] Bei aller Bejahung des Staates Israel und seiner Neudefinition des Verhältnisses von jüdischem und staatlichem Recht gilt es, die kritische Funktion des Religionsgesetzes jenseits der Staatspolitik zu bewahren und dieses nicht als integrierenden Bestandteil der Staatspolitik zu betrachten, auch wenn messianische Erwartungen zurzeit in andere Richtungen drängen.

Die rabbinische Sicht der traditionellen Diaspora widersetzte sich lange dem modernen politischen Zionismus, obwohl dieser ebenfalls von einer Trennung von Politik und Religion ausging, um einen modernen säkularen Staat zu begründen. Kam hier nun die Trennung aus politischer und nicht mehr aus religiöser Überzeugung wie im traditionellen Judentum, so änderte sich vor allem nach dem Sechstagekrieg von 1967 die Situation grundlegend. Die rabbinische Theologie ließ sich in den Dienst des Staates Israel stellen, und dieser nutzte sie, um einen Besitzanspruch auf das ganze Land zwischen Mittelmeer und Jordan zu erheben. Es entstand eine politische Theologie, die den Staat Israel und seine Außenpolitik gegenüber den Palästinensern unmittelbar legitimierte. Wie von Maier gut herausgearbeitet, entstanden daher im Staat Israel selbst Grundsatzprobleme, weil das religiöse Recht sich anzumaßen begann, ganz direkt die Politik zu bestimmen. So greifen religiöses und staatliches Recht heute in Israel oft komplex, kontradiktorisch oder komplementär ineinander, eine Eigenheit, die man gerne stützt – solange sie Gerechtigkeit für alle Bewohner des Staats bringt. Um jedoch die rechtlichen und politischen Widersprüche in der israelischen Gesellschaft auf eine konstruktive Dialektik und Spannung hin zu öffnen, tut es Not, auf jüdische Denker zurückzugreifen, die jüdisches Recht und politisches Engagement sowohl im Land Israel wie auch in der Diaspora als je genuin jüdische Option ansehen und sie nicht gegeneinander ausspielen, wie es auch im postzionistischen Zeitalter im-

[2] Babylonischer Talmud, Ketubot 3a.

mer noch allzu häufig geschieht. Historisch und auch theologisch gehören das Konzept von Land und Diaspora zusammen und dabei nicht nur so, dass die Diasporaexistenz negativ und das Leben im Land positiv konnotiert sind.[3] Zudem ist die von Maier beschriebene Spannung zwischen Hegemonieanspruch und Opferrolle des Staates Israel in der Weltpolitik zu überwinden. Dazu bräuchte es eine Normalisierung, die sowohl die traumatische Erfahrung der Shoah jenseits der politischen Instrumentalisierung aufarbeitet, als auch die messianisch-endzeitlichen Ideologien, die gerade in der Siedlerbewegung anzutreffen sind, neutralisiert.

Der metapolitische Auftrag des Judentums wird von Martin Buber (1878-1965) z. B. Theopolitik genannt, die er einer politischen Theologie entgegensetzt.[4] Sie besteht darin, Gerechtigkeit durch alle Gesellschafts-, Rechts- und Staatsformen hindurch für Juden zu begründen und von daher auch für die ganze Menschheit zu eröffnen. Gegen eine theologische Sanktionierung von Recht und Politik, wie dies heute im Staat Israel üblich geworden ist, hatte Buber angeschrieben. Als überzeugter Zionist sah er in der Staatsgründung wohl die notwendige politische Selbstbestimmung des jüdischen Volkes, wollte diese jedoch nicht unrechtmäßig auf Kosten der Palästinenser verwirklicht wissen. Er trat daher für einen binationalen Staat in der Levante ein. Weder das unpolitische rabbinisch-religiöse Denken der Diaspora, noch das säkular-nationalistische Denken des politischen Zionismus oder irgendeine politische Theologie, die Staatspolitik religiös sanktionierte, wollte er als jüdisch-politisches Denken akzeptieren. Seine Position gewann er anhand der Richterzeit der Bibel und insbesondere der Ablehnung Gideons, sich zum König krönen zu lassen. Gott allein ist König und verleiht den theopolitischen Auftrag nur punktuell als Charisma. Die Institutionalisierung der Macht trägt bereits den Keim des Unrechts in sich. Neben die Monarchie, die sich trotz allem im alten Israel durchsetzen konnte, musste daher auch die Prophetie als Berufung von einzelnen, charismatischen Personen treten. Sie betrieben Theopolitik, indem sie die gottgewollte umfassende Gerechtigkeit einforderten und die Religion dem Missbrauch für politische Macht- und Systemerhaltung entzogen.

[3] Siehe: Rutishauser (2009).

[4] Entwickelt in: Buber (1932/1936). Zu Bubers Theopolitik kürzlich: Schmidt (2009a).

Maier weist auf die Gleichsetzung jüdischer mit israelischer Politik hin, welche die verschiedenen durchaus legitimen Formen jüdischer Politik ausblendet. Gegen diese Engführung gilt es anzukämpfen, gerade in einer Zeit, in der sich Israels Politik immer mehr zu einer rechtszionistischen Position hin bewegt. Ein jüdisch-theologischer Begriff des Politischen, der auch für das Diasporajudentum konstruktive Impulse hergibt, ist wichtig. Dabei kann auch auf Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) zurückgegriffen und sein Verständnis der Tora für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht werden.[5] Er kritisierte sowohl die Verwechslung des Religionsgesetzes mit dem Gesetz der autonomen, ethischen Selbstbestimmung im liberalen Judentum der Moderne als auch die Verwechslung von Gott und Gesetz im orthodoxen Judentum. Schoeps suchte nach einem jüdischen Begriff des Politischen jenseits von Liberalismus und Orthodoxie. Das Religionsgesetz vermittle Gottes Willen in der Form menschlichen Sprechens und sei somit historisch bedingt. So stellt er es unter den Primat des Existentiellen, nämlich die Gottesfurcht. Er entreißt den orthodoxen Juden das religiöse Gesetz als alltagspolitische Norm und stellt es den Liberalen als Alternative zur säkularen Selbstbestimmung vor Augen. Die politikkritische Funktion der Tora ist damit gewonnen, die Zivilgesellschaften und Staaten weltweit durch Werte und Normen mitprägen kann.

Bei Schoeps konnte sich der jüdische Begriff des Politischen sogar mit nationalsozialistischen Strukturen positiv verbinden.[6] Doch der theokratische Anspruch der Tora ist auf jeden Fall, ein kritisches Gegenüber unterschiedlicher Gesellschafts- und Staatsformen zu sein, sofern diese Gerechtigkeit alle Glieder einer Gesellschaft anstreben. Dass konkrete Politik und ihr Recht sowie offenbartes Recht unterschieden, jedoch aufeinander bezogen werden, und dass sie sich gegenseitig relativieren und korrigieren, scheint mir für den jüdischen Politikbegriff wesentlich. Er könnte auch dazu inspirieren, die Ausdifferenzierung von Religion und Politik in der säkularen westlichen Kultur, die auf eine Trennung hinausläuft, in der sich Politik und Recht jenseits der Religion ungehindert entfesseln, wieder in eine produktive Dialektik zu bringen.

[5] Siehe Schoeps (1932) und Schoeps (1934).
[6] Vgl. auch: Schmidt (2009b).

Literatur

Buber, Martin (1932/1936): *Das Königtum Gottes*. Berlin: Schocken.

Rutishauser, Christian (2009): „Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen“, in: Ehret, Jean/Möde, Erwin, Hg.: *Una Sancta Catholica et Apostolica. Einheit und Anspruch des Katholischen*. Freiburg i. Br.: Herder 304-325.

Schmidt Christoph (2009a): „Die theopolitische Stunde. Martin Bubers Begriff der Theopolitik, dessen prophetische Ursprünge, dessen Aktualität und Bedeutung für die Definition zionistischer Politik“, in: ders.: *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*. München: Fink, 205-225.

Schmidt, Christoph (2009b): „Verwechslungen. Abwege und Abgründe einer jüdischen politischen Theologie jenseits von Orthodoxie und Liberalismus“, in: ders.: *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*. München: Fink, 241-245.

Schoeps, Hans-Joachim (1932): *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zu einer Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*. Berlin: Vortrupp Verlag Schoeps.

Schoeps, Hans-Joachim (1934): *Wir deutschen Juden*. Berlin: Vortrupp Verlag Schoeps.

Walzer, Michael/Lorberbaum, Menachem/Zohar, Noam J., Hg. (2000): *The Jewish Political Tradition*. Vol. I: *Autorität*. New Haven/London: Yale University Press.

Anabaptist-Mennonite Political Theology II: Historical Manifestations and Observations

A. James Reimer

Introduction

This is part of a longer study in political theology, on the significance of public law and civil institutions for Christian theology, from the perspective of the Anabaptist-Mennonite tradition, which has historically for the most part been suspicious of such institutions. This longer work is divided into three parts: Part One: theological presuppositions (Trinitarian and biblical)[1]; Part Two: historical manifestations (Constantinian, Medieval, Reformation, Modern); and Part Three: the contemporary debate. In this essay I concentrate on the first of the historical manifestations of political theology: the Constantinian one, with some discussion of the Medieval, Reformation and Modern periods.

For mainstream Christianity the positive role of law and civil institutions has been virtually unquestioned since the fourth century. Only with the collapse of the notion of "Christendom" in the modern period, and now more intensively with the end of the so-called "modern paradigm" and the emergence of a "post-modern" under-

[1] For a shortened version of this first part see Reimer (2009).

standing of the world, has there been anything like a serious questioning of the divine and natural law foundation of civil law and public institutions.[2] As the relative hegemony of pre-modern societies, in which a set of common religious assumptions could be presupposed, gives way to so-called pluralistic societies in modern and postmodern societies, anything like a shared religious basis for law and public institutions can no longer be assumed. The question then becomes: how can a society which embraces a diverse group of communities, each with its own exclusive religious ideology, function?

Can there be some kind of consensus, a set of principles which represent the bare minimum on the basis of which these diverse mutually exclusive groups can co-exist within the same society and by which the rulers can govern with the support of all? And if so, what is the nature of these common principles? Are they purely *ad hoc* agreements, are they a form of social contract in the Rousseau, Hobbes or Rawls tradition, or are they rationally founded or even grounded metaphysically in some traditional sense? Or, as in "narrative" schools of thought, are there no such foundational principles, only distinct narrative traditions each with their own rationalities. It is not clear to me how a strictly, non-foundationalist narrative approach can provide an adequate basis for public life in modern and post-modern pluralist societies.

I hold that the universal is always mediated *via* the particular. We always think, speak and write from within a particular individual or communal perspective hoping thereby to address universal questions. My own perspective has been shaped by a community reaching back to the sixteenth-century Reformation, the so-called "Radical Reformation" or "Left-wing of the Reformation"—a tradition that in time has found itself "separated" from the larger culture, at least partly because of its rejection of all forms of violence as contrary to the teachings of Christ (inadequately referred to as "pacifism" or

[2] For the most part I agree, with some qualifications, with Jewish philosopher and theologian David Novak that divine law continues to be foundationally important for modern multicultural societies. Cf. Novak (2009). For my own attempt at retrieving the importance of medieval Thomistic notions of eternal, divine, natural and civil law for a contemporary political theology see Reimer (2006). This leaves open the question of "Natural Theology" to which Karl Barth so strenuously objects. I am more open to some form of Christian natural theology than is Barth.

"nonresistance").[3] Although these Anabaptists, Mennonites as they came to be called, have, because of their strong convictions tended to live on the margins of mainstream traditions and societies, they have survived historically as living communities up to the present by making agreements or "contracts" (sometimes known as *privilegia*) with their hosting nation-states, most often powerful monarchical rulers. In other words, while rejecting the coercive nature of public institutions for themselves, they benefited from those same laws and institutions.

It is my intent, in my longer work, to develop a more coherent understanding of laws and civil institutions within which groups like mine can live with integrity, without compromising their underlying religious, moral and ethical commitments. In the post-Christendom and post-modern era, it might with some justification be argued that all religious communities face the same dilemma, the one identified above: how it might be possible for mutually exclusive communities to co-exist peacefully in a society. On the basis of what common principles or laws would they do so? What would the nature of these laws be and how would they be grounded?

Constantine: From Religious Pluralism to Christian Hegemony[4]

The fourth century was the period that gave birth to Christendom and was determinative in the shaping of Western law and church-state relations. There is a long minority tradition within Christian history that has identified the conversion of the emperor Constantine the Great in the fourth century, including the events leading up to that conversion and its subsequent workings out, as the Fall of the Church from the original intent of its founder Jesus Christ and his Apostles. Already in the fourth century, the monastic movement (anchorites and coenobites), in their retreat from the centers of power and culture into the desert to live out the teaching of Jesus, as

[3] Social historians in the mid-twentieth century have shown how the first generation of Anabaptists were a diverse group of movements not all of whom were dedicated to non-violence. Those who have survived to the present ought not to be identified with the single term "pacifist." Yoder (1971) has shown that there are many varieties of pacifism including non-resistance, and non-violent resistance.

[4] This essay contains edited, modified and elaborated excerpts from a longer essay of mine, cf. Reimer (2007).

expressed in the Sermon on the Mount, were implicitly if not explicitly protesting the Constantinian synthesis of Christ and culture, the Christian church and state.[5] Some early Christian groups that were anathematized as "heretics" by those who presumed to define the nature of "Orthodoxy"—groups such as the Donatists and Pelagians, for instance—might be considered to be part of this anti-Constantinian tradition in their call for a purer, uncompromising church. In the middle ages various "sectaries" like the 12th century followers of Peter Waldo in Italy (the "Waldensians"), Wycliffe and his 14th century followers in England, the 15th century Hussites in Czechoslovakia, and others denounced the Constantinian church, calling for a restitution of the early New Testament church. In the modern period, those dissenting groups have found themselves within the so-called "Free Church" tradition, beginning in the 16th century with the Anabaptists and Mennonites, and continuing with dissenting groups from within the Church of England (Brownists [late 16th c.], Baptists [early 17th c.], Quakers [mid-17th c.], Methodists [18th c.]) and the later Church of the Brethren and Brethren in Christ (19th c.), Pentecostals and numerous Evangelical groups (20th c.).

All to a greater or lesser degree rejected the Constantinian shift in favour of a return to pre-Constantinian, "primitive" Christianity.[6] The term "Free Church" that has historically be identified with this

[5] I say "implicitly if not explicitly" because the relationship between these monastics and the urban centers is a complex one. There were individuals (such as St. Anthony) who escaped into a life of solitude into the desert caves of Egypt (anchorites), there were monastics who lived in isolated communities (cenobites), but there were later also those who retreated into monastic communities in the middle of urban centers. In many cases there was traffic (physical or by means of correspondence) between these monastic communities and the centers of power. Rulers and others would seek the advice of desert fathers on any conceivable problem, from how to rule justly to how to deal with children. Sometimes rulers (political or ecclesiastical) would themselves for a while seek monastic retreat, and sometimes contemplatives would leave their retreats to take over public offices. For the above see Bondi (1991). I will be proposing in my larger project that the Christian community that wants to remain faithful to the ways of Jesus and the early church ought to conceptualize itself spiritually in the tradition of these varieties of monastic communities. Within this model there is a wide diversity of types, but all have a qualified, even tenuous, relationship with surrounding culture, never absolutely separating themselves from worldly responsibilities but never simply identifying with "the world" either. This is quite different from escaping into pure inwardness; it is a concrete corporate existence but it is a social existence lived on the margins of society with occasional forays into common public life. It is a recognition, that in the post-modern context referred to above, there is no such thing as a neutral "common public" existence as such, but all there is are individual and communal cultures that together constitute the public as a whole.

[6] For the classical treatment of these various "Free Church" groups see Durnbaugh (1985).

distinct set of churches derives from their insistence that the church must be voluntary and free of (separate from) the state. With the collapse of Christendom in the contemporary period this designation becomes anachronistic in the West because virtually no church traditions would consider themselves "state churches" in the stringent sense, most if not all striving for an autonomous existence apart from the state. This is the new situation in which the Constantinian question becomes much more complex. It is important to note, that this separation of "religion" and the "state" does not hold for non-western states like The Islamic Republic of Iran, which I have had the privilege of visiting three times within the past five years. Muslim theologians in Iran see Islamic principles of law and religion as foundational for the Republic.

The Christian church's attitude toward war and peace is a litmus test for how it perceives itself in relation to the state and surrounding culture.[7] It is this issue which most clearly demonstrates the revolutionary nature of the change which occurred in the first centuries of the Christian era, culminating with the conversion of the Emperor himself. The change in the church's readiness to tolerate and even justify the use of violence in the protection of itself and the state against internal and external enemies is the most blatant departure from its earliest core teachings. Most scholars believe that the earliest Christians vigorously rejected all bloodshed and joining of the military. There is, however, some disagreement among scholars concerning the nature of and reasons for the early church's rejection of the military. It could have been an objection to killing itself, and/or to the military life-style more generally, including the cult of emperor worship.

The Constantinian watershed can be interpreted positively as the great finale of a successful missionary effort and is therefore to be applauded. Christian values, after all, now permeated and transformed the Roman Empire, and civil laws were grounded not on polytheistic beliefs but in Christian divine laws. Or the great Constantinian shift can be viewed negatively as an erosion of Christian principles that began shortly after the death of the first Apostles, possibly already with Paul, and gathered momentum with the work of the second century Apologists. These Apologists, particularly the

[7] For studies of the Early Church's attitude toward the military see, among other works, Bainton (1960); Cahill (1994), 39-54; and Chapter Four of Reimer (2010).

Alexandrian school of theologians, combined Greek philosophical thought and Judeo-Christian theology in order to bring greater clarity to central theological doctrines, thereby contributing to the development of a distinctive Christian doctrine of God as Trinity, and to convince the pagan world of the truth of these doctrines. In their apologetic work they assumed a common, foundational rationality between classical philosophy and Christian revelation that made it possible to argue, for instance, as does Justin Martyr, that Plato had received his ideas from the Hebrews and that, truth being truth no matter where it is found, the great Greek philosophers must have been Christian before Christ. I have in my own work sided in a qualified way with the Alexandrian approach, desiring to bring together creatively Jerusalem and Athens, faith and reason, rather than tearing them apart as tended to happen in the Tertullian tradition.

It is this "rational foundationalism" (a contemporary postmodern turn of phrase) which provides the epistemological ground for a new Constantinian ethic, of which the Just War is the clearest, although not only, example. The philosophical assumption behind Just-War thinking is that it makes no common or rational sense to expect the Emperor, Caesar, or any ruler to run the world on the basis of the Sermon on the Mount. Sometimes war is necessary, maybe an evil but nevertheless a necessary evil. In such cases the teachings of Jesus (revelation) can be discarded or bracketed as a basis for ethical decision-making, and other forms of reasoning must take their place: pragmatic, consequentialist and political. This is where the Apologists had prepared the ground for a kind of "natural theology," in which the philosophical argumentation of the Stoics, Platonists and Aristotelians could be used for Christian ethics in a way that the earliest Christians had not done, for whom Jesus was the only authority. The rejection of all bloodshed and violence was now considered not defensible rationally. Nonviolence is ultimately a position based on faith, revelation and non-self-interest assumptions. Once one has joined the Apologists in their move to join faith and reason, theology and philosophy, one can begin to justify anything even violence in the name of Christ. And this is what St. Ambrose and St. Augustine did in the fourth century. They were the first theologians to develop the rational principles of the Just War.[8]

[8] St. Ambrose (ca. c.e.340-397) drew on Old Testament, New Testament and Stoic sources for his justification of war but had two conditions: that the conduct of war be just and that priests abstain. Beginning with St. Augustine (c.e.430) and drawing on Hebraic, Christian

John Howard Yoder

The person from my own Mennonite tradition who has thought through this problem (reason and revelation in relation to war and peace) most thoroughly is the late John Howard Yoder. Yoder was a theologian and ethicist, who before his death in 1997 taught for many years at The University of Notre Dame. He espoused a theological and ethical position which he called "Biblical Realism," in which he argued that the life and teachings of the biblical Jesus are socially and politically relevant even in today's complex world. He was outspoken in his denunciation of the wrong direction taken by the established churches ever since the time of Constantine. Many of his writings deal with the ethical implications of what he calls the "Constantinian shift," represented by the imperial decree of toleration toward Christianity in c.e.311, the "conversion" and later baptism of Constantine, and the crucial role Constantine played in the formulation of Christian orthodoxy, especially at Nicaea in c.e.325, the great negative watershed in Christian history. Although the shift took place gradually, beginning already with the Apologists in the second century, Constantine's person and period symbolize a "great reversal" in the relation of the church to the larger society, which can only be thought of as apostasy. No longer is the church a critical, prophetic, and suffering minority within a hostile pagan world; it now takes a privileged role as legitimator of power, wealth and hierarchy.[9]

The heart of the matter for Yoder is ecclesiology. What happened in the Constaninian era was a reversal of the New Testament doctrine of the church. The three characteristics which, according to Yoder, were assumed by the New Testament Christian community were: 1) disestablishment (the church is neither governed nor supported by civil government), 2) voluntary adult membership (church

and Classical sources, he developed there the following criteria or conditions for a justified war: a) the intent (approximate peace) must be just, b) the object or goal (vindicate justice) must be just, c) the disposition (love of enemy) must be just, d) the auspices (ruler) must be just, e) the conduct must be just (no wanton violence), f) there must be a just distinction between combatants and noncombatants. Oliver O'Donovan identifies the early-modern period of the West (16th and 17th centuries) as the "classical" period of Just-War thinking. Cf. O'Donovan (2003). For my own book-length treatment of the Christian approach to war and peace, see Reimer (2010).

[9] For an extended treatment of Yoder's views on Constantinanism, alongside those of another Mennonite theologian J. Denny Weaver, see chapter "Trinitarian Orthodoxy, Constantinianism, and Radical Protestant Theology," in Reimer (2001), 247-271.

membership is based not on birth [as in infant baptism] but on an adult confession of faith, 3) renunciation of all violence, wealth and imperial office. This all changed with Constantine, and mainline churches fell from faithfulness when they changed from a critical prophetic minority church into a privileged minority and gradually into a majority from the fourth-century onward. With the medieval synthesis of church and state, clergy and sword, ecclesiastical hierarchy and wealth, Christianity came to be identified with "violence, money, and social stratification." Jesus as revelatory norm for social ethics was gradually overshadowed by common sense, natural reason, and a sense of responsibility for society and history as a source for ethics. In other words, at the point where Christians and the Church took on responsibility for running history and the world, at that point the Constantinian problem takes effect.[10]

Yoder makes a great deal of the change in ecclesiological, theological, ethical and philosophical assumptions behind the Constantinian shift. Before Constantine the church was a visible, persecuted minority waiting for the kingdom of God, after Constantine the visible church is a privileged majority (a mixture of the faithful and the unfaithful), and the true church an invisible reality to be identified only in the eschaton. Now the pagans and the Christian heretics become the persecuted minority. Before Constantine God's way with the world and history (providence) was ambiguous and a matter of faith, only God's way with the church was clear, after Constantine this is reversed: God's working within history and through the Empire is beyond dispute, imperial values and culture, legal tradition, and social structures are identified as Christian. One's duties of station, office, and vocation within the civil government replace Jesus and his teachings as the ethical standard. Power, efficacy, and utility replace revealed norms as principles of ethics. Behind all this is a new metaphysics: a Neo-platonic dualism between invisible spirituality and visible worldliness. Christianity becomes interiorized and individualized with a growing distance between Jesus and worldly authorities. Two levels of Christians with different ethical obligations come to exist: the religious monastics for whom the high moral claims of Jesus especially in regard to nonviolence continue to apply, and the average Christian for whom a lower, common sense approach to life suffices. Constantine represents this basic reorienta-

[10] Cf. chapter "Radical Reformation Ethics in Ecumenical Perspective", in Yoder (1984).

tion and lowering of standards for ordinary believers. The "Just War" as articulated by Ambrose and Augustine, a moral theory not based on Jesus' teachings but dependent on an extra-biblical common sense epistemology, is the ethical outworking of this new orientation.[11]

My own work on political theology is thoroughly informed by Yoder's critique of "Constantinianism" and "Neo-Constantinianism," his criticism of the way the Just-War tradition has been used to legitimate virtually all wars in Western history, his critical analysis of all establishment politics, and his attempt to retrieve the political relevance of the non-violent politics of Jesus. However, I find his historical portrayal of the Constantinian shift to be too one-dimensional, and his understanding of the role of the state in maintaining order, preserving the good and restraining the evil to be undeveloped. I argue that there were a myriad of options that various church-related groups and theologians took in relating to the state/world during the Constantinian period; there never was a simple collapse of church and state. Furthermore, the so-called Constantinian dilemma (how the church should relate to the state) will always be a problem when the church is actively engaged with society, which it ought to be.

Constantine

For my own tradition, along with other groups in the so-called Free-Church movement of Christianity mentioned above, "Constantinianism" has become a kind of shibboleth covering everything that's wrong with mainstream Christianity. While I find myself largely in agreement with the above critique of the so-called Constantinian compromise, especially as it applies to violence, I have in my own work over the years called for a more differentiated analysis of the Constantinian problem. A number of important new studies on Constantine have recently appeared, including James Carroll's *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, and H. A.

[11] This line of argument is found in many of Yoder's works, but most specifically in his unofficially published lecture notes under the title (1981): *Christian Attitudes Toward War, Peace, and Revolution: A Companion to Bainton*. Elkhart, IN: Lecture Notes in Co-op Bookstore, 39-70. New Edited version published as (2009): *Christian Attitudes To War, Peace, and Revolution*. Edited by T. Koontz and A. Alexis-Baker. Elkhart: Institute of Mennonite Studies. See also Yoder (1984).

Drake, *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*.[12] All of these works deserve careful consideration, especially Carroll's, whose main interest is in tracing the history and nature of Christianity's anti-Semitism leading ultimately to the 20th century holocaust (*Shoa*). He lays the blame squarely at the feet of Constantine and his policies.[13] I had come to the same conclusion earlier, in a lecture I gave on "Pius XII, Hitler's Pope? An Alternative View?" at the University of New Orleans, February 28, 2000, and on "Ecclesiastical Responses to National Socialism," at the University of Western Michigan, Kalamazoo on February 20, 2001.

Carroll's primary interest is in the consequences of Constantine's conversion, and the identification of "cross and sword" for the fate of the Jews. For me it raises much larger issues about the nature of violent, religious pluralism and freedom generally in the face of the Christian hegemony that Constantine's conversion set in motion, and the ramifications of this period for the evolution of law and civil society in the West. Carroll's case study of how this Constantinian watershed affected the Jews is, nevertheless, an exceptionally illuminating instance of these larger questions. The irony, one realizes as one reads Carroll, is that up to the time of Constantine Christianity was allegedly a threat to polytheistic pluralism and tolerance in Roman society. With Constantine and the official recognition of Christianity on the basis of the Edict of Toleration of Milan in c.e.311, forces evolved that would eventually replace that very pluralism and tolerance with an oppressive Christian hegemony. This hegemony, according to Carroll (whose views are at time too extreme) is achieved by the identification of post and beam, cross and sword. Although there are historical and theological weaknesses in Carroll's work, it provides important insights into the Constantinian era.

A more favorable reading of Constantine is given by Elizabeth DePalma Digeser in her book *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*. Lactantius was a Christian theologian who responded to the persecutions of Diocletian with a work titled *Divine Institutes*, written in response to lectures sponsored by Diocletian, and given in Nicomedia in the winter of c.e.302-303 by two pagan authors: Sossianus Hierocles on *The Lover of Truth,* and Porphyry of Tyre *On Philosophy from Oracles*. The Emperor Diocletian, who was determined

[12] Carroll (2001); DePalma Digeser (2000); Drake (2000).

[13] Carroll (2001), 164-231. Hereafter references to the chapters of the first two books appear as citations in the body of the text.

to bring order into the chaotic patchwork of local laws and cults under a unified system of Roman law, and to do this by promoting traditional religious piety, had assigned these authors to bring dissenters into line. Both tried to undermine by argument the growing Christian threat. Hierocles tried to show that Apollonius was a better person than Jesus and his miracles were greater than those of Jesus. Porphyry did not encourage Christians to forsake Jesus but tried to show that faith in Jesus was compatible with traditional philosophy and religion. The error was in worshipping Jesus rather than following him as a guide. In their understanding of the supreme Deity (monotheism) the two were not that dissimilar from the Christian view. What they criticized in Christianity was its worship of a human being. The two philosophers were in effect developing a kind of political theology in support of Diocletian's persecution after 43 years of toleration and forbearance.[14]

Lactantius was in the audience listening to these lectures. He decided to write a well-argued philosophical response. He felt the traditional defence or apology was not enough. What was needed was an attempt to change the system, to make a case to the Emperor for religious tolerance, and so he chose the genre of Institutes—an accepted way of setting out the first principles of a field. In his argumentation he drew on classical religious and literary tradition rather than Scripture, and was less polemical and more constructive and comprehensive than earlier writers like Tertullian had been. His basic argument is that polytheism, the basis of the Tetrarchy, is a corruption of an earlier Roman piety which was monotheistic, that only worship of the Supreme Deity can be an adequate basis for true justice in a society, and that true wisdom is found only through Christ. Lactantius claimed that the true innovators were not the Christians but the current emperors, philosophers and lawgivers. Christians were actually closer to traditional Roman law and theology. In the light of this, he argued, the rulers should not persecute Christians but inaugurate a policy of religious toleration and forbearance. Digeser cannot find a direct causal link between Lactantius' argument and Galerius' c.e.310 Edict of Toleration, nor Constantine's rescinding of the edicts of persecution in his territory shortly after his succession. Nevertheless, Constantine did audit Lactantius'

[14] See: DePalma Digeser (2000), 4-8.

reading of the *Divine Instiututes* in the Trier court in c.e.310-313, and used its ideas after he became sole ruler in c.e.324.[15]

For our purposes, the importance of Lactantius is that as a theologian who spanned the last period of systematic persecution of Christians under Diocletian (Emperor from c.e.284-305) and full toleration under Constantine after c.e.311, he developed a new type of political theology quite different from earlier theology. At first, theology had been directed to Christians internally as a way of clarifying what it meant to remain faithful as a minority community within the Empire even if it led to martyrdom. In the second phase, theology becomes apologetic and turns outward. Using Greek philosophy it tried to bring coherence to its own central beliefs to persuade others and to defend itself before the Greco-Roman world. In this its third phase, with Lactantius, theology tries to shape the very legal and political structure of surrounding culture. This is a momentous change for Christians; now Christians begin seeing themselves responsible for running the world on the basis of Christian beliefs and values. Under Gallienus (c.e.253-268) Christian worship had been unofficially tolerated as part of a pluralistic religious culture, Christians had begun to commingle with others in palace, government, army and classroom without having to participate in religious rituals in worship of the Roman gods. Lactantius himself was given a chair in the imperial court. His vision, as he articulated it in the *Divine Institutes*, was the Christianization of Rome. The inner logic of that vision, although not clearly understood as such by Lactantius, was the unifying of the Empire under a set of "Christian" laws ("Christian" now understood in new ways) which would ultimately exclude non-Christian visions if need be by force, a reversal and perversion of the original Christian *kerygma*.

Using sophisticated argument, and drawing on traditional Greek and Roman literature and philosophy, Lactantius' political theology calls for a policy of *forbearance* as distinct from *toleration*. *Toleration*, on the one hand, assumed a state of affairs in which different religious groups co-existed side by side within a "pluralistic" state, with little hope of converting others let alone society as a whole. Since there is no such thing as a neutral pluralism and ideology of tolerance, such a world is always precarious and can erupt into persecution of one group or another. Toleration was the ideology of the Empire, rela-

[15] See: DePalma Digeser (2000), 12-13.

tively speaking, up to the time of Constantine. A policy of official pluralism was best based on polytheistic political theologies but there was always an element of legal chaos in such a society, and although allegedly the Roman state was one of tolerance, the Emperors up to and including Diocletian in actual fact were quite ready to use force against groups whose religious practices threatened fidelity to the laws.[16] The drive for monotheism tended to coincide with attempts to unify and centralize the legal system, although Diocletian tried unsuccessfully to ground his systematization of law polytheistically. His successor Gelerius in his c.e.311 Edict of Toleration officially made Christianity a legal religion for the first time, even though he himself objected to Christianity and the laws that they created for themselves.

Forbearance, on the other hand, as Lactantius envisioned it, allowed for the co-existence of different groups but with hopes of converting the other and even the state as such, assuming one's own religion to be the superior or the true one. Since, for Lactantius, Christianity was the superior religion, there was intrinsic to it the drive to convert others and Christianize the whole. The critical point, however, was that the Christian state should be achieved by persuasion not by force. Persecution of others and the use of force in religious matters is, Lactantius thought, against natural law and violates the very essence of what it means to be religious. Here Lactantius draws on Tertullian who was the first to use the expression "freedom of religion." Lactantius showed how on this issue the Christian law was identical with natural law as conceived by the traditional Roman legal tradition, consistent with the ancient philosophy of Hermes Trismegistus, considered to be the source of Plato's religious ideas.[17]

Lactantius appears to have thought, and Digeser shares this opinion, that Constantine's state approximated this vision of forbearance and concord. Digeser disputes the twentieth-century assumption that a universalizing religion (Christianity) is fundamentally an intolerant one as distinct from tolerant polytheistic theologies. The early Roman state was not particularly tolerant and there were ways of conceiving a universal Christian state that refrained from violence and practiced forbearance of other religions, such as that of

[16] See: DePalma Digeser (2000), 120.
[17] See: DePalma Digeser (2000), 111-114.

Lactantius: "Lactantius's position may have been exceptional among contemporary Christian theologians [in contrast, for instance, to Eusebius], but it was concordant with the thinking of emperor Constantine, whose court he joined in 310."[18] Furthermore, adds Digeser, "[…] nothing in the definitions of tolerance or concord requires a state to allow everything religious that it finds harmful. Even the more liberal constitutions can justify some sanctions against religion: the United States Constitution guarantees freedom of religion, but this guarantee does not protect every practice or action that is called religious."[19] Is Digeser here reflecting a conservative American agenda, one wonders?

Digeser's analysis of Lactantius' political theology and its influence on Constantine throws a substantially different light on Constantine's own theological framework and political and legal policies than what we gleaned from Carroll's depiction above. Carroll, in stark contrast, for instance, claims that with Constantine there is a new emphasis on the cross and the symbolic importance of the death of Christ. While Digeser acknowledges that Constantine did, in addition to opposing the schismatic Donatists, express opposition to the Jews, he tolerated them. Overall in the middle period (c.e.312 to mid-320s), he fostered a milieu of religious liberty, as reflected in the Edict of Milan (c.e.313) which "granted 'both to Christians and to all persons the freedom […] to follow whatever religion each one wished, by which [act] whatever divinity exists may be appeased and may be made propitious toward us and toward all who have been set under our power' in order that 'no cult may seem to be impaired.'"[20]

Digeser claims, somewhat unconvincingly that this ensures religious liberty not toleration, because it aims to treat all religions equally. Christianity was not to be favoured but was to be brought up to the legal status that other religions had. Constantine's policy toward the Jews was an exception. He was harshly critical of them and threatened with death any Jew who harassed Jewish converts to Christianity, but he nevertheless continued to practice traditional Roman tolerance toward them and gave them certain exemptions, not limiting Jewish practice as long as it did not threaten the liberty of others. Digeser softens Constantine's later (after c.e.324) increasing disparagement of traditional religious cults and establishing

[18] DePalma Digeser (2000), 118.
[19] DePalma Digeser (2000), 119.
[20] DePalma Digeser (2000), 122.

Christianity as the official religion, with her distinction between liberty and concord. Within the earlier policy of religious liberty traditional cults were not criticized, with the new policy of concord there was a movement toward forbearance toward these cults with the intention of converting them and achieving religious unity in the end. The shift to a policy of concord is reflected by Constantine in a letter to the eastern provinces in c.e.324, in which he expresses the hope that the erring ones will be restored to the "sweetness of fellowship" but without the use of any force: "All should try to share the benefits of their religious understanding with others, but no one should force his or her truth upon another, 'for it is one thing acting with free will to enter into the contest for immortality, another to compel others to do so by force through fear of punishment.'"[21] It was a conviction that, Digeser claims somewhat unpersuasively, Constantine held to the end of his life.

Lactantius' vision of a new Christian-informed civil constitution and set of laws based on natural laws, themselves grounded in Divine law, was supposedly (according to Digeser) actualized in the life and policies of the first Christian Emperor. The nature and understanding of citizenship, and one's duties to the state changed profoundly under Constantine. Whereas traditionally citizens demonstrated their loyalty to the state by performing ritual worship to the gods, now their loyalty was increasingly determined by their allegiance to the Christian god. Prayer for the protection of Rome replaced sacrifice to the gods but most critically, and this is seriously underestimated by Digeser, the protection of the new state involved the identification of "Christ" and the "Sword." Whatever good intentions Constantine may have had about not using violence or force in religious matters – here Digeser's account is simply to soft on Constantine – at the point where Christianity was identified as the theological underpinning of the destiny of the Empire, the military defense of the "homeland" became a moral and ethical obligation also for Christians, and particularly for Christians. The "proof" of this came in subsequent years with the development of the Just War theory. Already Constantine had made a special case out of the Jews and the schismatic "heretics." Very soon this was also applied to the other religions. Between c.e.325 and 381 state and church became allies against heretics. By c.e.390-392 pagan temples were closed. In

[21] DePalma Digeser (2000), 126.

c.e.420 Augustine, the father of the Just War principles mentioned above, gave his approval to coercive-repressive measures against Christian dissenters. Whereas much earlier, Christians had been excluded from the army, by c.e.436 non-Christians were excluded from the military. After the collapse of Christendom (the Constantinian synthesis of state and Christianity) is the Lactantius vision still a possibility or even desirable? How are religious and non-religious communities with diverse even mutually exclusive religious worldviews, each with hopes not only of living out their own vision separately but in transforming whole societies and cultures, to live and co-exist peacefully with each other? I will argue below, that, despite its dangers and historical distortions, a modified version of Lactantius's notion of *forbearance* and *concord* is applicable to modern and post-modern "pluralistic" societies in which the public square is never a neutral space but is always defined by some form of "public orthodoxy."

Medieval Synthesis: Christendom, Law and Individual Conscience

The Lactantius-Constantinian vision of a civil society based on a monotheistically-unified system of government and law evolved into what has come to be known as the great medieval synthesis, or Christendom. Despite the fragmentation of society into small feudal units in the early period, and despite the ongoing existence of distinct groups like the Jews, and the rise of the Muslims in the seventh century, after c.e.800, during the period of the Holy Roman Empire, there developed in the West an all-embracing, symbiotic relationship between Christian church and state, the spiritual and the temporal sword. This synthesis was given its most distinguished expression in Thomas Aquinas' *Summa Theologica*. In Aquinas' four notions of law (eternal, divine, natural, civil) we see how interdependent all levels of human and spiritual law were conceived to be, and how they functioned to give legal unity to the whole societal "chain of being."

Thomas treats of law in Volume One of the *Summa*, Questions 90 to 96, Articles 1 to 6.[22] Most important for our purposes here is Aquinas' exposition of the four different kinds of law, their se-

[22] See St. Thomas Aquinas (1948).

quence, and hierarchy of priority.[23] Although Aquinas makes reason the rule and measure of law, it is not technical reason in the modern Enlightenment sense that he thinks of but a form of rationality grounded in the eternal *Logos*, nameless divine intellect. Law (*lex*, or *nomos*) and *logos* are inextricably related.

Eternal law is grounded in the very being of God. It is by divine reason that the whole universe is governed, and this government has the nature of law. Unlike other forms of government that are directed toward some external end, eternal law is directed to God Himself. Each finite thing is directed toward a particular end according to an appropriate ideal type, thus reflecting plurality and distinction. But law directs things and acts to a common good, which ultimately is the eternal law of God. This eternal law is imprinted on us and can be known by us, not in its essence but in its effects. However, just as no one can know the eternal law in its essence, so no one can know the "whole order of things." Nothing in human affairs evades subjection to eternal law. Things are subject to it either through knowledge or by an "inward motive principle." All rational creatures have some knowledge of eternal law and have a natural inclination toward it. There is no person in whom "the prudence of the flesh dominates so far as to destroy the whole good of his nature; and consequently there remains in man the inclination to act in accordance with the eternal law" (Q.93, A.6).[24]

Natural law is the capacity within creatures by which they participate in eternal law. What does it mean to say the rational creature "participates" in eternal law? It is by virtue of the creature's capacity for determining what is good and what is evil: "the light of natural reason, whereby we discern what is good and what is evil, which is the function of the natural law, is nothing else than an imprint on us of the Divine light. […] [T]he natural law is nothing else than the rational creature's participation of the eternal law" (Q.92, A.2, 997).

[23] For a lengthier treatment of the Thomistic view of law in the context of Shi'ah-Muslim and Mennonite-Christian dialogue see Reimer (2006).

[24] Here we find a commonality between Thomistic thought and the early sixteenth-century Anabaptist thinker Balthhasar Hubmaier, who with other Anabaptists claimed that the "image of God" in human beings was never totally distorted. Hubmaier says: "Here (Romans 8:13) you see clearly that the image or inbreathing of God is still in us all, although captive and as a live spark covered with cold ashes is still alive and will steam if heavenly water is poured on it. It also lights up and burns if one blows on it. … If one says there is nothing good in man, that is saying too much ... for God's image has never yet been completely obliterated in us." Hubmaier (1989), 360ff.

Irrational creatures also partake in the eternal reason, not rationally but by way of natural appetite directed toward their particular end. Only in rational creatures is there an intellectual and rational participation in eternal reason as law. This imprint of eternal reason/law is understood as *synderesis,* or conscience. Natural law is not a habit but consists of the principles upon which habit is based, or the principles that can be habitually possessed or appropriated (Q.94, A.1). *Synderesis,* or conscience cannot be understood apart from eternal law and divine law (which we will discuss below), and cannot be collapsed simply into the development of virtue as habit.

Human law is the practical application of law on the basis of speculative reason and particular determinations of human action (as in civil law). The strong chain of dependence between various levels of law becomes clearest in Aquinas' discussion of human law, natural law, and eternal law. The first principle of law in practical matters is the last end, happiness, and it is found only within the common good or the perfect community (universal happiness). Within the earthly sphere, this common good is identified with the state. Human law, in order to have the force of law, needs not only to be promulgated but enforced, and this coercive enforcement can be exercised either by a whole people or by a vice-regent of the people. Aquinas opts for the latter. Enforcement is incumbent upon the person who has care of the community. Anabaptists, we find, brought a good deal more critical scepticism to bear upon the realm of human law and its enforcement than did Aquinas. But even they recognized the importance, even God-ordained importance, of civil authorities to promote the good and restrain the evil, with force if necessary. Also, like Anabaptists, Aquinas allows for conscience-based civil disobedience to an unjust ruler.

Is human law binding on a person's conscience, asks Aquinas? Although it might appear not to be the case, because the conscience stands under a higher law and sometimes human laws contradict divine commandments, nevertheless, if properly understood, conscience is so bound. Laws are just when ordered to the common good and "according to an equality of proportion." They are unjust when contrary to that end and when burdens are imposed unequally and disproportionately. Aquinas achieves a remarkable balance between a) the subordination of the individual end to the common good, universal happiness within a perfect community, which temporally is identified with the state, and represented by a vice-regent

of the whole citizenry; and b) the freedom and responsibility of the individual to follow his own conscience in determining when civil disobedience is called for due to unjust law subordinate to eternal law imprinted as natural law within the rational creature as an individual.

Divine law, not to be equated with *Eternal Law*, we could say, is, rooted in God's will, in contrast with eternal law which is grounded in God's being, although one should remember that in God the divine being and the divine will are one. It is the divine will revealed in the Hebrew Scriptures and the prophets, the commandments, Jesus' teachings, life, death and resurrection, and the apostles. The definition and relation of divine law to eternal law is complex. One way to view the difference is to distinguish them in terms of general revelation and special revelation.

Traditionally, Christianity has divided revelation into four types: *general revelation* (God's universal self-revelation in the natural order, most specifically in the individual, human conscience, accessible to all); *special revelation* (Divine self-revelation in the historical-events of a specific people [the Hebrews] and definitively in Jesus as the Christ, as witnessed to in the Old and New Testaments); *ongoing revelation* (God's continuing self-revelation in the history and tradition of the church, through the Holy Spirit [e.g., the ecumenical councils and development of dogma in the Roman Catholic Church]; *final revelation* (the completion of divine-self-manifestation at the end of time and history, when God's truth will be fully disclosed), which relativizes all previous claims to knowledge of God and truth, to the extent that it is always incomplete. I am fully aware of Karl Barth's critique of a natural theology based on general and ongoing revelation, but I continue to value this classical understanding as long as special revelation is considered a criterion for understanding the other forms of revelation.

Aquinas' view of natural law as based on eternal law falls into the category of general revelation, and divine law into special revelation. Divine law, one could say, is grounded in God's will, while eternal law is based on God's very own being, although the two cannot be separated in God. Unlike Augustine and Luther, Aquinas thinks the rational principles of eternal and natural law are accessible to human reason by participation, even in humankind's post-lapsarian (fallen) state: "in no man does the prudence of the flesh dominate so far as to destroy the whole good of his nature; and

consequently there remains in man the inclination to act in accordance with the eternal law" (Q.93, A.6). Despite this optimistic view of human nature, Aquinas recognizes the need for another type of law, divine law, which does not contradict eternal law but goes beyond it.

Ultimately, for Aquinas, it is in Christ that the divine law receives its clearest expression, for salvation could not be achieved other than by Christ. The Holy Spirit also plays a role, but not a pivotal one for Aquinas in the context of his exposition of law. There is a sense in which the spiritual person is not under the law, because he obeys it willingly through love in his heart given by the Holy Spirit. Such a person's works could be considered not his own but those of the Holy Spirit, and "since the Holy Ghost is not under the law, as neither is the Son. ... it follows that such works, in so far as they are of the Holy Ghost, are not under the law" (Q.93, A.6).

Aquinas's brilliant linking of the four levels of law may give too much priority to the intellective over the affective, and to the universal over the particular and experiential. His synthesis may not do justice to the dynamic personal "Word of God" that encounters us as grace and demand (or command). Nevertheless, I would argue that in the post-modern world that has become predominantly nominalistic (a preoccupation with the concrete particular and denial of the reality of invisible or visible universals) and is in danger of losing the capacity to talk in universal and foundational terms, a created retrieval of Aquinas' four inter-related levels of law is both needed and relevant. How one might do this remains the topic of another occasion.

Conclusion: Public Orthodoxy and Civic Forbearance

In modern societies, in contrast to Medieval Christendom in which a Thomas Aquinas could erect a legal framework of four levels of laws applicable to virtually everyone, there exists the fact of religious diversity—that is, a diversity of religious groups living within one regional, national and global jurisdiction. Many of these diverse groups (including my own) each make universal and exclusive truth claims with religious, social, economic, political and legal ramifications. Frequently these various universal and exclusive truth claims clash with each other. Furthermore, the social, economic, political and legal institutions of a society can never be said to be neutral

(ideologically value free) but are always determined by some kind of public orthodoxy.[25] How, we might ask, ought these mutually exclusive religious groups within a society framed by a public orthodoxy to relate to each other? How can civil institutions be so conceived as to allow for the peaceful co-existence of these diverse and mutually-exclusive groups, including religious minority groups, without any of the said groups compromising their fundamental convictions? These are some of the issues that a contemporary political theology needs to address.

I write from the perspective, not of someone who speaks from a position of neutrality, above the fray so-to-speak, but as a Christian, and within Christianity as a member of a minority group: the Radical Reformation tradition known as "Anabaptist-Mennonite."[26] What makes this a fruitful vantage point from which to address the issues raised above is: a) the Anabaptist Radicals of the sixteenth-century Reformation were nonconformist dissidents who made certain truth-claims concerning their understanding of the core Christian message that were in conflict with mainline Protestant and Roman Catholic beliefs and practices of the period, and for which they were severely persecuted; b) as a persecuted minority group within a society defined by Christendom "orthodoxy," the Anabaptists lobbied the ruling authorities for what they called religious freedom and "religious tolerance" – although what they meant by freedom and toleration did not mean what it has come to mean in the modern period; c) Mennonites as a "tolerated" minority group, which has had a continuous historical identity from the 16th century up to the present, have been able to survive uncomfortably on the periphery of societies shaped by "public orthodoxies" that have more often than not been in conflict with Mennonite belief and practise. I am myself engaged in a long-term study of a theology of law and civil institutions from the perspective of this Anabaptist-Mennonite heritage.

The hegemony of pre-modern, Constantinian and Medieval Christianity no longer exists within contemporary pluralistic Western societies. Christendom has come to an end. In fact, the pluralism of

[25] For my discussion of the illusion of modern pluralism (the neutrality of the public square), and the existence of a "public orthodoxy" in every society (even a modern liberal democracy), see Reimer (2003). Parts of this conclusion are dependent on this essay.

[26] For a longer treatment of Radical Reformation perspectives on law, order and public life see Reimer (2002).

the West resembles more the pre-Constantinian "pagan" polytheistic cultures, which extolled the virtues of tolerance of different religions and different gods, and rejected any forms of proselytization. The problem with a polytheistic culture where the state parades as a neutral arbiter of internal conflict between religious groups, is that the state by default becomes a non-neutral, authoritarian power relying on force and violence to arbitrarily enforce its own external and internal will to maintain order. It is in this modern and post-modern context of non-hegemonous pluralism that I believe a modified version of Lactantius' notions of "forbearance" and "concord" are politically relevant. Unlike "polytheistic toleration," which assumes a neutral public sphere, with a "live and let live" relation of the various religious groups within it (as in western, liberal democracies), a "forbearance-concord" approach to civil society assumes a civil society made up of various claims to truth vying with each other for public space and peaceful co-existence (concord). And, unlike the "monotheistic hegemony" of Christendom, pluralistic forbearance admits the non-neutrality of religious groups and the public sphere, but seeks a public concord (peaceful co-existence of different groups with clashing truth claims) in which a constitutionally-based public sphere is envisioned based on certain agreed-upon universal moral concepts. This bears some resemblance to a social-contract approach to public life, but unlike the liberally-defined social-contract, the public sphere is not metaphysically empty but assumes metaphysically-grounded moral concepts of truth (the infinite value of the individual, human rights, freedom, justice etc.) How these universal moral concepts are metaphysically grounded will be interpreted differently by the different religious and ideological factions within society. The way these universal principles, and their theological-metaphysical justification, might be conceived of in terms of "middle axioms" I have addressed elsewhere.[27]

[27] See my "Conceptualizing Universal Moral Principles for Social Ethics: The Pros and Cons of Global Ethics." An unpublished essay presented at an Islamic Ethics conference in Qom, Iran, in Spring, 2008. Dependent upon but going beyond John H. Yoder, I understand "middle axioms" as those common principles (e.g., freedom and rights) which are understood and referred to by everyone in the public sphere but are theologically and metaphysically justified differently by each group. Thus, for example, Christians would understand the content and justification of freedom, human dignity and rights in terms of the Judeo-Christian tradition while Muslims would interpret these principles in light of Islam and the Qur'an. Thus, one could say that the universal moral principles are not theologically and metaphysically empty but are justified differently by each group.

Literature

Bainton, Roland (1960): *Christian Attitudes toward War and Peace.* Nashville: Abingdon Press.

Bondi, Roberta C. (1991): "The Fourth-Century Church. The Monastic Contribution," in: Heim, S. M. Hg.: *Faith to Creed: Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 83-94.

Cahill, S. Lisa Sowle (1994): *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress Press.

Carroll, James (2001): *Constantine's Sword. The Church and the Jews.* Boston/New York: Houghton Mifflin Company.

DePalma Digeser, Elizabeth (2000): *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome.* Ithaca/London: Cornell University Press.

Drake, H. A. (2000): *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance.* Baltimore/London: The John Hopkins University Press.

Durnbaugh, Donald F. (1985): *The Believers' Church. The History and Character of Radical Protestantism*. Scottdale: Herald Press.

Hubmaier, Balthasar (1989): "Freedom of the Will," in: Pipkin, W. H. and Yoder, J. H., Hg.: *Balthasar Hubmaier. Theologian of Anabaptism.*. Scottdale: Herald Press, 426-448.

Novak, David (2009): *In Defense of Religious Liberty*. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute.

O'Donovan, Oliver (2003): *The Just War Revisited.* Cambridge: Cambridge University Press.

Reimer, A. James (2001): *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics.* Kitchener/Scottdale: Pandora Press/Harold Press.

Reimer, A. James (2002): "Law, Conscience and Civil Responsibility: Marpeck, Mennonites and Contemporary Social Ethics," in: Snyder, A. C., Hg.: *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull.* Kitchener/Scottdale: Pandora Press/Herald Press, 121-147.

Reimer, A. James (2003): "Public Orthodoxy and Civic Forbearance. The Challenges of Modern Law for Religious Minority Groups," in: *The Conrad Grebel Review* 21 (3): 96-111.

Reimer, A. James (2006): "Revelation, Law, and Individual Conscience," in: *The Conrad Grebel Review* 24 (1): 12-31.

Reimer, A. James (2007): "Constantine: From Religious Pluralism to Christian Hegemony," in: Ott, M. R., Hg.: *The Future of Religion. Toward a Reconciled Society*. Leiden: Brill, 71-90.

Reimer, A. James (2009): "An Anabaptist-Mennonite Theology. Theological Presuppositions", in *Directions: A Mennonite Brethren Forum* 38 (1): 29-44.

Reimer, A. James (2010): *Christians and War. A Brief History of the Church's Teachings and Practices*. Minneapolis: Fortress Press.

St. Thomas Aquinas (1948): *Summa Theologica*. Complete American edition in two volumes. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Vol. 1. New York: Benziger Brothers.

Yoder, John H, (1971): *Nevertheless. The Varieties of Religious Pacifism.* Scottdale: Harold Press.

Yoder, John H. (1984): *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Transzendenz und indirekte Macht in christlichen und islamischen politischen Theologien

Thomas Scheffler

Säkularisationsprozess und politische Ordnung

Im dritten, mit „*Politische Theologie*" überschriebenen Kapitel seiner gleichnamigen Schrift von 1922 skizzierte Carl Schmitt das Programm einer „Soziologie juristischer Begriffe"[1]. Die Kernhypothese dieser Begriffssoziologie bestand in der Annahme einer „systematischen Analogie" bzw. kategorialen „Übereinstimmung" zwischen den Kosmologien und den soziopolitischen Ordnungsvorstellungen einer Epoche.[2] „Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr

[1] Schmitt (1922/1985), 5, 50, 55, 59. – Es handelt sich zugleich um das Schlusskapitel des Aufsatzes „Soziologie des Souveränitätsbegriffes und Politische Theologie", den Schmitt 1923 in der von Melchior Palyi herausgegebenen *Erinnerungsgabe für Max Weber* veröffentlichte.

[2] Schmitt (1922/1985), 5, 55. – Worte wie „Analogie" und „Übereinstimmung" dienten Schmitt dazu, *kausale* Erklärungen der Wechselbeziehung zwischen juristischer Begrifflichkeit und Sozialstruktur zu umgehen und statt dessen auf einen systematischen *Vergleich* zwischen zwei „geistigen" Ordnungsreihen hinzuarbeiten, nämlich den juristischen Leitbegriffen und der „begrifflichen Verarbeitung der Sozialstruktur" einer Epoche. Die marxistische These, dass ideologische Phänomene „Spiegelungen" ökonomisch-materieller Beziehungen seien, hielt er wissenschaftlich für ebenso fruchtlos wie die „spiritualistische Erklärung materieller Vorgänge." Schmitt (1922/1985), 56-57, 59.

als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet."[3] Die Metaphysik sei daher „der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche".[4]

Schmitt illustrierte sein Forschungsprogramm am Beispiel dreier großer Strukturanalogien in der europäischen Geschichte: den Entsprechungen zwischen Theismus und Monarchie, Deismus und Rechtsstaat sowie Atheismus und Anarchie:

Der *theistischen* Vorstellung, die Welt werde von einem transzendenten, persönlich entscheidenden und sich in Wundern offenbarenden Gott nach dessen unerforschlichen Ratschlüssen beherrscht, entspreche ordnungspolitisch die absolute, d.h. an kein gesetztes Recht gebundene Monarchie.

Dem *Deismus* – d.h. der mit der Ausbreitung des naturwissenschaftlich-technischen Denkens einhergehenden Vorstellung, Gott habe die Welt als harmonischen Kosmos geschaffen, dessen Gesetze von der menschlichen Vernunft mit Hilfe der modernen Naturwissenschaften entziffert werden könnten – entspreche das Ideal einer politischen Ordnung, in der die Herrschaft des Monarchen an die der aufgeklärten Gesetze gebunden sei. Je mehr dabei Gott, auf die Rolle des Weltarchitekten reduziert, hinter den Gesetzen seiner eigenen Schöpfung zurücktrete, desto mehr verblasse hinter der Idee des Rechtsstaates allerdings auch die entscheidende Bedeutung der personalen, Recht setzenden Macht.

Der *atheistischen* Verflachung des Gottesbegriffs zu einem anderen Wort für „Natur" korrespondiert die Ausbreitung politischer Vorstellungen, die die damit erreichte Identität von Transzendenz und Immanenz auch ordnungspolitisch nachvollziehen und von einer Identität von Staat und Recht, Regierenden und Regierten ausgehen. Dem Glauben, der Mensch könne mithilfe von Wissenschaft und Technik die Natur im breitesten Sinne beherrschen, entspricht dann nicht nur die Ablösung Gottes als Subjekt der Weltgeschichte durch die Menschheit, sondern auch die Vorstellung, das Volk müsse sich seine Gesetze selber geben. So, wie sich der Deismus als Brücke zwischen Theismus und Atheismus erwiesen habe, so sei sein ordnungspolitisches Äquivalent, der Konstitutionalismus, die Brücke zwischen Monarchie und Demokratie.

[3] Schmitt (1922/1985), 59-60.
[4] Schmitt (1922/1985), 60.

Zumindest von der *liberalen* Demokratie ist es für Schmitt allerdings nur ein kleiner Schritt zur *Anarchie*, denn mit der schleichenden Erosion des transzendenten, theistischen Gottesbilds begann für ihn der metaphysische Grundpfeiler hierarchischer politischer Autorität auf Erden zu zerfallen, nämlich die Vorstellung einer fraglos akzeptierten Autorität, die die Gegensätze der chaotisch auseinanderstrebenden gesellschaftlichen Verbände und Interessen im Zaume zu halten vermag, weil sie wie selbstverständlich *über* ihnen steht und ihnen gegenüber ihre grundsätzliche *Einheit* zum Ausdruck zu bringen vermag. Nicht zufällig richte sich, so Schmitt, „der ideologische Kampf der radikalen Gegner aller bestehenden Ordnung […] gegen den Gottesglauben überhaupt als gegen den extremsten fundamentalen Ausdruck des Glaubens an eine Herrschaft und an eine Einheit."[5] Entsprechend ist für ihn denn auch nicht die Demokratie, sondern die Anarchie das exakteste Korrelat zum Atheismus. Die liberale, parlamentarische Demokratie stellt für ihn eine Übergangsform dar, die sich nicht darüber im Klaren ist, dass sie keine sichtbare, klare politische Form mehr hervorzubringen vermag, sondern den Staat im Kampf politisierter sozialer Interessengruppen verschwinden lässt.[6]

Von der göttlichen zur innerweltlichen Transzendenz

Schmitt beschrieb hier nicht einfach Idealtypen, sondern den historischen Prozess der „Säkularisation",[7] der aus seiner Sicht ein Prozess der politischen Dekadenz war und Europa in die geistige und politische Krise geführt hatte, in der es sich nach dem Ersten Weltkrieg befand.

[5] Schmitt (1922/1985), 64. – Gemeint waren Anarchisten wie Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) und Mikhail Bakunin (1814-1876).

[6] In einer Buchbesprechung zum faschistischen Staat in Italien schrieb Schmitt (1929/1988a), 114, mit deutlicher Spitze gegen die liberalen Demokratien seiner Zeit: „Der faschistische Staat will mit antiker Ehrlichkeit wieder Staat sein, mit sichtbaren Machtträgern und Repräsentanten, nicht aber Fassade und Antichambre unsichtbarer und unverantwortlicher Machthaber und Geldgeber."

[7] Vgl. Schmitt (1929/1988a a), 7 (Vorwort von 1933 zur 2. Auflage der *Politischen Theologie* (1934) unter Verweis auf den Vortrag „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" von 1929, in dem Schmitt vier große „säkulare Schritte" unterschied: „vom Theologischen zum Metaphysischen, von dort zum Humanitär-Moralischen und schließlich zum Ökonomischen". Vgl. Schmitt (1929/1988b), 122-131.

Schmitts Diagnose vom Zusammenhang von Transzendenzverlust, Autoritätsverfall und Chaos war nicht neu. Sie war bereits von Gegnern der Französischen Revolution wie Joseph de Maistre (1753-1821) und Louis de Bonald (1754-1840) formuliert und seither von vielen französischen Konservativen wiederholt worden.[8] Im 19. Jahrhundert hatte die konservative Antwort auf die Französische Revolution allerdings noch im Versuch einer *Restauration* der traditionellen Allianz von „Thron und Altar“ bestanden. Schmitt, der nach dem Ersten Weltkrieg, d.h. nach dem Zusammenbruch der Monarchien in Deutschland, Russland, Österreich-Ungarn und im Osmanischen Reich schrieb, konnte an eine solche Restauration aus dem Geist überlieferter Traditionen nicht mehr glauben.[9]

Der Ausweg bestand für ihn in der Legitimierung einer autoritären Herrschaftsform, die den Verlust der *göttlichen* Transzendenz durch Herstellung *innerweltlicher* Transzendenz kompensierte, einer Diktatur, die das theistische Bild einer über allen Normen und Teilinteressen stehenden, allerhöchsten Entscheidungsmacht ins Diesseits transponierte, einer souveränen Autorität, die das Recht schuf und schützte, aber nicht selbst daran gebunden war und deren diesseitige Macht daher idealerweise physisch und geistig so überwältigend sein musste, dass ihr gegenüber nur fragloser Gehorsam blieb.

An dieser Stelle bekam das Werk des britischen Staatsphilosophen Thomas Hobbes (1588-1679) für Schmitt zentrale Bedeutung. Hobbes Diktum „*Autoritas, non veritas facit legem*“ wird in Schmitts *Politischer Theologie* an zentraler Stelle, auf der letzten Seite des programmatischen dritten Kapitels zitiert, mit dem Zusatz, Hobbes sei hier zum gleichen Resultat gelangt wie der Spanier Donoso Cortès (1809-1853), für den die *Diktatur* die notwendige Konsequenz aus dem Verschwinden der überlieferten Legitimität des Royalismus gewesen sei.[10]

Das von Hobbes entworfene und mit dem Symbol des biblischen *Leviathan* verbundene Modell des absoluten Staats war von seinem Autor mit der paradoxen politisch-theologischen Allegorie „sterblicher Gott“ charakterisiert worden,[11] als eine diesseitige, aber in jeder anderen Beziehung außer-ordentliche Macht, der – wie dem

[8] Ricci (2008), 258-275; Prélot/Lescuyer (1997), 439-450.
[9] Müller (2003), 35.
[10] Schmitt (1922/1985), 66.
[11] Hobbes (1651/1985), Kap. 17, 227.

mythischen „Leviathan“ des biblischen Buches *Hiob* – keine Macht auf Erden gleich sei.[12]

Eine säkularistische Lektüre des Kontexts, in dem die Figur des Leviathan im Buch Hiob auftaucht, zeitigt interessante Verweise auf das Verhältnis von Recht und Macht: Der rechtschaffene Hiob, aufgrund einer Wette zwischen Gott und Satan ins Elend gestürzt, verzweifelt bekanntlich an der *Gerechtigkeit* Gottes. Dessen Antwort auf Hiobs Klage, passenderweise im Gewittersturm gegeben, besteht aber keineswegs im diskursiven Nachweis seiner, Gottes, *Gerechtigkeit*, sondern im donnernden Hinweis auf seine *Allmacht*.[13] Wer, wie Hiob, der Mensch, nicht einmal den Leviathan auf Erden zu bezwingen vermag, solle sich nicht anmaßen, Gott über Recht und Gerechtigkeit zu belehren. Gott spricht hier als radikal transzendente, personale Autorität, die sich durch ihre alles menschliche Maß übersteigende und überwältigende Macht legitimiert – eine Macht, der man sich nur bedingungslos „in Staub und Asche“ unterwerfen kann, was immer sie beschließt und tut.

Die Weise, in der Schmitt das Verhältnis von Recht und souveräner Autorität im Diesseits charakterisiert, liest sich wie ein innerweltliches Replikat dieser göttlichen, über allen menschlichen Gesetzen stehenden Entscheidungsgewalt: „Alles Recht ist ‚Situationsrecht‘“. „Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Autorität von der Rechtsnorm, und […] die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.“[14] Der berühmte erste Satz der *Politischen Theologie* – „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“[15] – läuft auf die Apotheose der normativen Kraft des Faktischen hinaus.

Schmittianismus und Islamismus: Parallelen und Gegensätze

Schmitts Aussagen zum Zusammenhang von Theismus und klarer Ordnung einerseits, Transzendenzverlust und Ordnungsverfall ande-

[12] Hiob 41:25: „Auf Erden ist nicht seinesgleichen; er ist geschaffen, um ohne Furcht zu sein“. Vgl. Hobbes (1651/1985), Kap. 28, 362. – In der hebräischen Bibel wird der Leviathan erst am Ende der Zeit, und zwar von Gott selbst, mit dem Schwert erschlagen (Jesaja 27:1). Jean Calvin (1509-1564) interpretierte den Leviathan als Allegorie für den Satan und sein Königreich. Vgl. Springborg (1995), 359-360.

[13] Hiob, 38:1–41:26.

[14] Schmitt (1922/1985), 20.

[15] Schmitt (1922/1985), 11.

rerseits sind am (selektiv rezipierten) Material der europäischen Geschichte gewonnen,[16] aber in einer Sprache formuliert, die vermuten lässt, dass der Autor ihnen allgemeinere Bedeutung beimaß.[17] Es liegt daher nahe, ihre Reichweite auch am Beispiel anderer Kulturzonen zu prüfen, etwa der islamischen Welt. Auf den ersten Blick scheinen sich hier in der Tat mehrere Parallelen aufzudrängen:

Unbeschadet aller innerislamischen Kontroversen, ob „anthropomorphe" Passagen im Koran wörtlich oder allegorisch zu verstehen seien,[18] kann man zweifellos davon ausgehen, dass im Islam ein *theistisches* Gottesbild überwiegt, in dem sich transzendente und personale Züge verbinden: Gott ist allmächtig, allwissend und allgegenwärtig, er offenbart sich den Menschen in Wundern und durch Boten, er gibt Gesetze, richtet, belohnt und bestraft, bleibt aber gleichzeitig in seinen Entscheidungen unerforschlich. Die tagtäglich in unzähligen Zusammenhängen wiederholte Wendung „*in sha'a llāh*" (arabisch: wenn Gott will) beweist, wie tief dieses theistische, die Grenzen menschlicher Vernunft anerkennende Gottesverständnis auch die Alltagskultur der islamischen Welt durchdrungen hat.

Entsprechend weit verbreitet ist daher auch die Vorstellung, eine gute Ordnung auf Erden könne nur in dem Maße existieren, wie sie vollständig auf den Willen Gottes ausgerichtet sei. „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist", heißt es im Koran (3:110) über die Gemeinschaft der Muslime: „Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist und glaubt an Gott."

Umgekehrt bedeutet dies allerdings auch, dass Gottvergessenheit als zentrale Ursache für den Zerfall politischer Ordnung angesehen wird. Die Abkehr von Gott ist hier gleichbedeutend mit der Zuwendung zur niederen Natur des Menschen, insbesondere zu den Sünden des menschlichen Hochmuts und der Selbstsucht, die auf der Ebene der politischen Ordnung entweder zur Vergötzung despotischer Herrscher führen muss („Pharao") oder zu Anomie und Bürgerkrieg.

[16] Schmitts wichtigster Selektionsschnitt bestand darin, seinen Epochenvergleich in Europa erst mit dem 16. Jahrhundert beginnen zu lassen und damit die mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen weltlichen Herrschern und katholischer Kirche weitgehend auszublenden. Die absolute Monarchie von Gottes Gnaden konnte auf diese Weise als *das* kongeniale Pendant zum Theismus schlechthin dargestellt werden.

[17] Vgl. allerdings die relativierenden Bemerkungen in Schmitt (1929/1988b), 122-123.

[18] Vgl. Martin (2001), Böwering (2002).

Entsprechend vehement fällt daher nicht nur die Kritik an Materialismus und Säkularisierung im Allgemeinen aus, sondern auch die Kritik an der westlichen Demokratie im Besonderen. In der modernen Demokratie wird, zumindest von radikalen Islamisten, eine Staatsform gesehen, die in verwerflicher Weise über das koranische Prinzip der Beratung (*shūra*) hinausgeht, weil sie die Souveränität Gottes durch die des Volkes ersetze.

Die politischen Schlussfolgerungen, die moderne Islamisten aus dieser Diagnose ziehen, sind denen Schmitts allerdings diametral entgegengesetzt. Populäre Vordenker des modernen Islamismus wie Hassan al-Banna (1906-1949), Maulana Maududi (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966) oder Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) antworteten auf die Herausforderungen von Materialismus, Säkularismus und Demokratie mit umso energischeren Anstrengungen, die Zentralität Gottes, seines Propheten und seiner Botschaft im gesellschaftlichen und politischen Leben zu verteidigen bzw. wieder herzustellen.

Der Zuwendung zu Gott wird dabei oft unmittelbare Kraft im Diesseits zugeschrieben. Dies gilt heute insbesondere für die in westlichen Medien meist als „Selbstmordattentate" dargestellten „Märtyreroperationen".[19] Die libanesische „Partei Gottes" *(ḥizb Allāh)* zum Beispiel führt ihre Erfolge im Kampf gegen Israel auf die besonders hohe, weil religiös motivierte Einsatzbereitschaft ihrer Kämpfer zurück. Nur der Islam sei in der Lage gewesen, junge Menschen zu dem Maß an Hingabe zu inspirieren, das erforderlich gewesen sei, um ohne Flugzeuge, Panzer und Raketen der stärksten Militärmacht des Nahen Ostens entgegenzutreten. Jahrzehnte säkularistisch-nationalistischen Widerstands hätten nichts Vergleichbares hervorgebracht.[20]

Die zentrale Energie des islamischen Widerstands liegt nach dieser Auffassung im Glauben und im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, d.h. in der Kraft jedes Gläubigen, sich für Gott zu entscheiden. Es sind letztlich nicht die Institutionen, sondern die Menschen, die – durch ihre vollständige Unterwerfung unter den Willen Gottes und durch seine Hilfe – Geschichte machen. Die innere Logik dieses Ansatzes hat damit freilich eine antiautoritäre, subversive Komponente, denn der theistische Kampfruf „*Allāhu*

[19] Vgl. Scheffler (2002), 39-42.
[20] Nasrallah (2007), 222-223.

akbar“ (Gott ist größer als jede andere Macht), lässt sich auch gegen muslimische Herrscher wenden, sofern sie vom rechten Wege abweichen – und kann damit den Bürgerkrieg fördern.[21]

Im Gegensatz dazu verteidigt Carl Schmitt nicht Gott und Kirche, sondern einen traditions- und normlosen Autoritätsbegriff, der die Ordnung über alles stellt. Zwar ließ er 1923 seiner *Politischen Theologie* einen Essay *Römischer Katholizismus und politische Form* folgen, aber was ihn darin an der römisch-katholischen Kirche faszinierte, war vor allem ihr spezifischer, im Transzendenten verwurzelter, institutioneller Autoritarismus, der ihr die Kraft zu einer, wie er sagte, „dreifach großen Form“ verlieh: „zur ästhetischen Form des Künstlerischen, zur juridischen Rechtsform und endlich zu dem ruhmvollen Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform“[22] – eine „Tiara der Formen“, in der, wie Josef Isensee 1986 bemerkte, eine Form fehlt, nämlich „die religiöse“.[23] Den Primat von *Wahrheitsansprüchen* in der Politik hatte Schmitt, im Anschluss an Thomas Hobbes, bereits in seiner *Politischen Theologie* zurückgewiesen. Die Herausdrängung der kirchlichen Theologie aus den politischen Entscheidungsprozessen des neuzeitlichen Europas hat er später ausdrücklich als friedensstiftende Errungenschaft bewertet.[24] Worum es ihm ging, war nicht die Restauration der Macht der Kirche, sondern die Idee, im Zeitalter des allgemeinen Transzendenzverlusts ein innerweltliches, strukturäquivalentes Ordnungsprinzip zu finden, das sich von den theologisch begründeten Strukturen bzw. Machtformen der katholischen Kirche inspirieren ließ – insgesamt also ein Vorhaben, das eher eine verschärfte Nutzanwendung seiner 1922 formulierten Einsicht darstellte, alle prägnanten staatsrechtlichen Begriffe seien säkularisierte theologische Begriffe.[25]

Carl Schmitt und Leo Strauss: politische Theologie zwischen Athen, Jerusalem und Rom

Dennoch hat der Münchner Philosoph Heinrich Meier in zwei ebenso subtilen wie einflussreichen Interpretationen versucht, Schmitt als

[21] Vgl. Scheffler (2002), 25-36; Gerges (2005), 43-79, 119-150.
[22] Schmitt (1923/1984), 36.
[23] Isensee (mündlicher Diskussionsbeitrag) in: Quaritsch (1988), 172-173. Vgl. auch Motschenbacher (2000), 49.
[24] Schmitt (1950), 96, 113, 131, 143.
[25] Schmitt (1922/1985), 49.

„politischen Theologen" par excellence darzustellen:[26] Schmitts Schriften, so Meier, seien von einem theologischen Subtext unterfüttert, der um das Verhältnis von Offenbarung, Glauben und Gehorsam kreise. Seine berühmte Hauptthese, das Kriterium des Politischen bestehe in der Unterscheidung von *Freund* und *Feind*, sei im Grunde nichts anderes als die moralische Entscheidung zwischen Gott und Satan in anderer Gestalt. Die Grundvoraussetzung dieses Denkens bestehe im theologischen Dogma des Sündenfalls.

Meier ordnet Schmitt damit in das bipolare Gedankenfeld des jüdischen Philosophen Leo Strauss (1899-1973) ein, der in seiner Typologie des politischen Denkens zwei Richtungen unterschieden hatte, die beide nach *Wissen* über die gute politische Ordnung strebten,[27] dabei aber von inkompatiblen *Wahrheitskriterien* ausgingen: „Politische Theologie" stütze sich auf göttliche Offenbarungen, „politische Philosophie" hingegen allein auf die „ununterstützte menschliche Vernunft" (*unassisted human reason*).[28] Strauss überhöhte diese kategoriale Unterscheidung zum historischen Antagonismus von „Athen und Jerusalem", d.h. griechischer Philosophie und jüdischem Offenbarungsdenken:[29] Die Geschichte des Westens lasse sich als eine Geschichte vergeblicher Versuche lesen, zwischen diesen unvereinbaren Prinzipien eine Synthese zustande zu bringen – und das Geheimnis der Vitalität des Westens bestehe darin, diese Synthese nicht zuzulassen, sondern die Antagonisten in gegenseitiger fruchtbarer Spannung zu halten.[30]

Die Reduktion der abendländischen Geistesgeschichte auf den Dualismus von „Athen und Jerusalem" erleichterte es Strauss allerdings, von einem dritten Pol zu schweigen, nämlich von „*Rom*", jener Macht, die Jerusalem zerstört und als Römisches Reich und römisch-katholische Kirche die politischen und spirituellen Ordnungen hervorgebracht hatte, die die europäische Geschichte am nachhaltigsten prägen sollten. Das Schweigen kam nicht von ungefähr. Thomas von Aquin mit seiner epochalen Synthese von römisch-katholischer Theologie und aristotelischer Philosophie war für

[26] Vgl. Meier (1988), 53-57, 60-68, 84-88; Meier (1994), 29-30, 43-47, 52, 109-149.

[27] Der Begriff Wissen bezeichnet bei Strauss in sokratisch-platonischer Tradition Einsichten, die, im Gegensatz zum bloßen Meinen, auf Wahrheit beruhen sollen.

[28] Strauss (1959), 13.

[29] Hierzu mit weiteren Belegen Strauss (1967), Smith (1991), Brague (1998), Sorensen (2003).

[30] Brague (1998), 237.

Strauss eine Gestalt des „Reichs der Dunkelheit".[31] Der Versuch einer Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung barg für ihn die Gefahr, die Vernunft zu zerstören, die Menschheit in der Illusion zu wiegen, sie könne als ganze einen höheren Glückzustand erreichen und damit einer universalen totalitären Tyrannei den Weg bereiten.[32]

Carl Schmitt setzte die Akzente verständlicherweise anders. Sein Essay *Römischer Katholizismus und politische Form* von 1923 hebt wiederholt den *Rationalismus* der Kirche hervor.[33] „Man kennt den Ausspruch von Renan: Toute victoire de Rome est une victoire de la raison", heißt es da.[34] Wie so häufig, belegt Carl Schmitt sein Zitat nicht. Wer die Quelle trotzdem findet, stellt fest, dass Renan (1823-1892) hier keineswegs von der römisch-katholischen Kirche spricht, sondern vom Römischen Reich: Die Passage feiert die Zerstörung Jerusalems durch die römische Armee unter Titus im Jahre 70 als einen Sieg der juristisch-profanen Vernunft der Römer über den religiösen Fanatismus einer „semitischen" Offenbarungsreligion.[35]

Das Zitat deutet an, was Schmitt dann selber behauptet: Der Rationalismus der römisch-katholischen Kirche liege im „Institutionellen" und sei „wesentlich juristisch".[36] Er ist, mit anderen Worten, in jenen Aspekten der Kirche zu sehen, die sie als Erbin des Römischen Reiches ausweisen.[37] Die von ihm immer wieder hervorgehobene Fähigkeit der Kirche, *complexio oppositorum* zu sein,[38] d.h. scheinbar unvereinbare Gegensätze flexibel zu umfassen und in sich zu vereinen, teilt sie mit *Imperien* wie dem Römischen Reich: „Zu jedem Weltreich gehört […] ein gewisser Relativismus gegenüber der bunten Menge möglicher Anschauungen, rücksichtslose Überlegenheit über lokale Eigenarten und zugleich opportunistische Toleranz in

[31] Brague (1998), 253. Vgl. hierzu auch Merrill (2000), 77-87, 95-96.

[32] Merrill (2000).

[33] Schmitt (1923/1984), 14, 21, 23-24, 26, 41.

[34] Ebd., 23.

[35] Renan (1880), 117: „C'était le triomphe du droit romain, ou plutôt du droit rationnel, création toute philosophique, ne présupposant aucune révélation, sur la *Thora* juive, fruit d'une révélation. Ce droit, dont les racines étaient en partie grecques, mais où le génie pratique des Latins eut une si belle part, était le don excellent que Rome faisait aux vaincus en retour de leur indépendance. Chaque victoire de Rome était une victoire pour la raison; Rome apportait dans le monde un principe meilleur à plusieurs égards que celui des Juifs, je veux dire l'État profane, reposant sur une conception purement civile de la société."

[36] Schmitt (1923/1984), 23.

[37] Schmitt (1923/1984), 9-10, 23, 31, 49.

[38] Schmitt (1923/1984), 11-14, 19, 24, 44, 56, 65.

Dingen, die keine zentrale Bedeutung haben."[39] Die spezifische Überlegenheit der Kirche über die widersprüchliche „Materie des menschlichen Lebens" gründet allerdings in einer spezifischen *Idee*, wie sie kein anderes Imperium besaß.[40] Grundsätzlich gelte, dass „[k]ein politisches System […] mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern" könne, denn: „Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung."[41] Im Falle der römisch-katholischen Kirche bestehe diese tragende Idee im Prinzip der *Repräsentation* Christi,[42] das in der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit kulminiere.[43]

Die indirekte Antwort auf den Konflikt von „Athen" und „Jerusalem" ist bei Schmitt die römisch-katholische *complexio oppositorum*, die Annahme einer im Transzendenten verankerten *politischen* Autorität, die *über* den Gegensätzen der Welt steht und sie in sich formal relativiert. Der Konflikt inkompatibler Wahrheitsansprüche wird also nicht logisch-systematisch, sondern institutionell gelöst. Das von Leo Strauss angesprochene tiefere Problem einer Synthese von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit wird bei Schmitt allerdings umgangen. Die zentrale Figur einer solchen Synthese in der katholischen Kirche, der Hl. Thomas von Aquin (ca. 1225-1274), ist der große Abwesende in Schmitts „politischer Theologie", obwohl gerade er die Staatslehre der Kirche nachhaltig prägte und von ihr im 19. und frühen 20. Jahrhundert demonstrativ aufgewertet wurde.[44]

Die Abwesenheit des *doctor communis* in Schmitts Diskurs wird freilich verständlicher, wenn man die Staatslehre des Aquinaten mit

[39] Schmitt (1923/1984), 9-10.

[40] Schmitt (1923/1984), 14.

[41] Schmitt (1923/1984), 28. – Vgl. auch ebd., 45: „Solange nämlich ein Rest von Idee besteht, herrscht auch die Vorstellung, daß von der gegebenen Wirklichkeit des Materiellen etwas präexistent ist, transzendent, und das bedeutet immer eine Autorität von oben."

[42] Schmitt (1923/1984), 14, 24, 32, 35-36, 40, 53.

[43] Schmitt (1923/1984), 14. – Vgl. Schmitt (1923/1984), 36: „Repräsentieren kann nur eine Person und zwar – zum Unterschied von der einfachen ‚Stellvertretung' – eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert."

[44] 1323 heiliggesprochen und 1567 zum Kirchenlehrer (*doctor ecclesiae*) erhoben, war Thomas von Aquin 1879 von Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* zur zentralen Orientierungsfigur bei der Erneuerung der christlichen Philosophie gemacht worden. Spätere Päpste hatten diese Orientierung fortgesetzt, vor allem Pius X. (Motu proprio *Sacrorum Antistitum* vom 1.10.1910, Motu proprio *Doctoris Angelici* vom 29.6.1914), Pius XI. (Apostolische Schreiben *Officiorum omnium* vom 1. 8. 1922 und *Unigenitus Dei* vom 19. 3. 1924, Enzyklika *Studiorum Ducem* vom 29. 6. 1923). Der 600. Jahrestag der Heiligsprechung des Aquinaten sollte auf Verfügung des Vatikans 1923/1924 ein Jahr lang gefeiert werden.

der Schmitts vergleicht. Die staatliche Obrigkeit ist beim Hl. Thomas in eine harmonisch gestufte göttliche Gesamtordnung eingebettet.[45] Auf metaphysischer Ebene bedeutet dies, dass die Notwendigkeit einer politischen Obrigkeit mehr aus der sozialen Natur des Menschen begründet wird als aus einer Theologie des Sündenfalls. Auf rechtlicher Ebene bedeutet es, dass bei Thomas das göttliche und natürliche Recht *über* der Obrigkeit stehen: Eine Herrschaft ist legitim, wenn sie gerecht ist. Weltliche Herrscher sind daher am Maßstab des Rechts zu messen und dürfen, falls sie gravierend dagegen verstoßen, vom Volk abgesetzt werden.[46] Auch wenn der Widerstand gegen ungerechte Herrscher nur dann zu rechtfertigen ist, wenn der Nutzen für das Gemeinwohl größer ist als der angerichtete Schaden, bleibt das Prinzip bestehen, dass ein Volk, das Könige einsetzt, sie auch absetzen darf. Thomistisch inspirierte Autoren der Gegenreformationszeit haben aus dieser Einsicht im 16. Jahrhundert zum einen umfassende Begründungen des Widerstandsrechts, bis hin zum Tyrannenmord, entwickelt,[47] zum anderen den göttlichen Herrschaftsanspruch der absoluten Monarchie in Frage gestellt.[48]

Wichtiger noch: aus dem harmonisch-hierarchischen Ordnungsdenken des Thomismus erwuchs eine Theorie, die im Werk Carl Schmitt extrem negativ bewertet wurde, nämlich die Doktrin der „indirekten Macht“ (*potestas indirecta*) der Kirche in weltlichen Angelegenheiten. Schon bei Thomas von Aquin angelegt, wurde sie von einer Reihe thomistischer Denker im 16. und 17. Jahrhundert weiterentwickelt und systematisiert. Zu ihnen gehörten Francisco de Vitoria (1483-1546), Francisco Suárez (1548-1617) und vor allem Kardinal Robert Bellarmin (1542-1621), der im 17. Jahrhundert zum prominentesten Protagonisten der Theorie avancierte. Bellarmin konzedierte, dass weltliche Herrschaft und spirituelle Herrschaft zwar in sich autonome Sphären darstellten, dass aber die Kirche in allen Fragen, die das Seelenheil der Menschen beträfen, auch in weltlichen Angelegenheiten, ein Interventionsrecht besitze.

Für Schmitt lief die Doktrin der „indirekten Macht“ auf eine Verwischung klarer Führungsstrukturen und damit auf eine Auflösung des Prinzips der unteilbaren Souveränität des Staates hinaus. In einer der wenigen Stellen seines Werks, in denen er sich direkt zu

[45] Nay (2007), 108-111.
[46] Nay (2007), 123-124.
[47] Ricci (2008), 163-165.
[48] Ricci (2008), 179-183.

Thomas von Aquin äußert, kritisiert er dessen staatsphilosophischen „Dualismus“, der die Kirche als selbständige *societas perfecta* neben den Staat stelle. Aus dieser, so Schmitt, „eigenartigen Haltung gegen den Staat erklärt sich jene auf den ersten Blick etwas seltsame geistesgeschichtliche Allianz von römisch-katholischer Kirche und gewerkschaftlichem Föderalismus, die bei Laski zutage tritt“.[49]

In Schmitts Hobbes-Lektüre nahm das Problem der indirekten Macht einen zentralen Platz ein. Hobbes hatte der Polemik gegen Bellarmin bekanntlich große Teile des 42. Kapitels seines *Leviathan* gewidmet.[50] In seinem 1938 veröffentlichten Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* machte Schmitt nun seinerseits aus seinem Affekt gegen Begriff und Realität der indirekten Gewalten kein Hehl.[51] Das Schlusskapitel des Buches feiert Hobbes historische Leistung als die des „großen Lehrers im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt“,[52] der „die natürliche Einheit [!] von geistlicher und weltlicher Macht“ verteidigt habe.[53] Hobbes, so heißt es,

> „[…] stellte mit der Geradheit eines mutigen Intellekts die alten und ewigen Zusammenhänge von Schutz und Gehorsam, Befehl und Gefahrübernahme, Macht und Verantwortung wieder her [!], gegen die Distinktionen und die Pseudobegriffe einer *potestas indirecta*, die Gehorsam verlangt, ohne schützen zu können, befehlen will, ohne die Gefahr des Politischen auf sich zu nehmen, und Macht auf dem Weg über andere Instanzen ausübt, denen sie die Verantwortung überläßt.“[54]

Hobbes sei es darauf angekommen,

> „[…] durch den Staat die Anarchie des feudalen, ständischen oder kirchlichen [!] Widerstandsrechts und den daraus fortwährend entbrennenden Bürgerkrieg zu überwinden und dem mittelalterlichen Pluralismus, den Herrschaftsansprüchen der Kirchen und anderer ‚indirekter' Gewalten die rationale [!] Einheit einer eindeutigen, eines wirksamen Schutzes fähigen Macht und eines berechenbar funktionierenden Legalitätssystems entgegenzusetzen.“[55]

Schmitt übernimmt Hobbes Kritik für die Gegenwart, denn:

[49] Schmitt (1930/1988), 137.
[50] Hobbes (1651/1985), Kap. 42, 576-609.
[51] Vgl. Schmitt (1938/1982), 113, 116-118, 127, 130-132.
[52] Schmitt (1938/1982), 131.
[53] Schmitt (1938/1982), 127.
[54] Schmitt (1938/1982), 127.
[55] Schmitt (1938/1982), 113.

> „Die alten Gegner, die ‚indirekten' Gewalten von Kirche und Interessenorganisationen, sind in diesem Jahrhundert in moderner Gestalt als politische Parteien, Gewerkschaften, soziale Verbände, mit einem Wort als ‚Mächte der Gesellschaft' wiedererschienen. […] Diese untereinander völlig heterogenen Mächte bildeten ein politisches Parteiensystem, dessen wesentlicher Kern […] immer Kirchen und Gewerkschaften sind. Aus dem Dualismus von Staat und staatsfreier Gesellschaft wurde ein sozialer Pluralismus, in dem die indirekten Gewalten mühelose Triumphe feiern konnten. ‚Indirekt' heißt hier: nicht auf eigene Gefahr, sondern – um das treffende Wort Jacob Burckhardts zu zitieren – „durch vorher gemißhandelte und erniedrigte weltliche Gewalten'."[56]

Die katholische Kirche in ihrer realen Gestalt ist, mit anderen Worten, in dieser Lesart selbst zum Vehikel des säkularen Autoritätsverfalls der Obrigkeit geworden.

Äußerungen wie diese stellten Schmitt nicht nur in Gegensatz zum zeitgenössischen politischen Katholizismus in Deutschland,[57] sondern auch zur damaligen Gesellschaftslehre des Vatikans. Unter dem Pontifikat Pius XI. (1922-1939) war nicht nur die allgemeine kircheninterne Aufwertung des Thomismus fortgesetzt worden, sondern auch die Würdigung Robert Bellarmins, des prominentesten thomistischen Vertreters der Theorie der indirekten Macht der Kirche: Bellarmin wurde 1923 seliggesprochen, 1930 heiliggesprochen und 1931 zum Kirchenlehrer (*doctor ecclesiae*) erhoben. In einer Zeit aufsteigender totalitärer Bewegungen in Europa konnte die Aufwertung Bellarmins kaum anders denn als Bekenntnis zur Relativierung der Staatsmacht durch Kirche und Volk gedeutet werden.[58]

Die päpstliche Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* vom 15. Mai 1931 kann als schöpferische Anwendung der Theorie der indirekten Macht angesehen werden. Die Kirche beanspruchte darin die „höchste Autorität des Richteramtes [*suprema auctoritate iudicandi*] in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen […] nicht zwar in

[56] Schmitt (1938/1982), 116-117. – Das Burckhardt-Zitat, bei Schmitt wiederum ohne Beleg, ist dem fünften Kapitel der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* entnommen. Burckhardt bezweifelte in dieser Passage die historische „Größe" religiöser „Hierarchen" wie der Päpste Gregor VII., Innozenz III. und des Hl. Bernhard von Clairvaux, weil sie die falsche Aufgabe verfolgt hätten, die Kirche zu einem Reich von dieser Welt zu machen und weil ihre zeitweiligen Erfolge in der profanen Welt nur mithilfe geschwächter weltlicher Gewalten zustande gekommen seien. Vgl. Burckhardt (1905/1978), 174.

[57] Zu Schmitts gespanntem Verhältnis zum politischen Katholizismus in Deutschland vgl. Maschke (1987), 123.

[58] Vgl. Rager (1925).

Fragen technischer Art, […] wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz [*regula morum*] Bezug hat".[59] Von der Regierung [*publica auctoritas*] wurde erwartet, dass sie „im Rahmen des natürlichen und göttlichen Gesetzes – mit Rücksicht auf wirkliche Erfordernisse des allgemeinen Wohls" handele.[60] Die Enzyklika plädierte am Beispiel der Arbeiterverbände für die Vereinigungsfreiheit,[61] das Subsidiaritätsprinzip[62] und die „Wiederaufrichtung [*instauratio*] und Vollendung"[63] einer ständisch-körperschaftlichen Gesellschaftsordnung,[64] die, unter ausdrücklicher Berufung auf den Hl. Thomas,[65] als „Einheit in wohlgegliederter Vielheit" verstanden wurde.

Der Staat war in diesem körperschaftlichen Ordnungsverständnis zwar ein notwendiger Teil, aber eben nur *Teil* einer größeren Ordnung, deren Autorität von oben durch göttliches und natürliches Recht und von unten durch die, im Subsidiaritätsprinzip eingeforderte, relative Autonomie der gesellschaftlichen Verbände begrenzt wurde. Ebenso wie die anderen Teile hatte er sich durch seinen eigenen Beitrag zum größeren „Sozialorganismus" zu rechtfertigen.[66]

Carl Schmitt sah den Idealtyp einer politischen Ordnung im Zeitalter der Säkularisierung in einer innerweltlichen vertikalen Hierarchie, deren Spitze so mächtig war, dass sie dem Zugriff gewerkschaftlicher und kirchlicher Mächte entzogen blieb. Das Ordnungsverständnis der Enzyklika hingegen war dem Gedanken einer hierarchisch gestaffelten, verbandspluralistischen Vielfalt verpflichtet, deren Harmonie durch den Segen Gottes und die aktive Präsenz der Kirche in allen ihren Gliederungen gewährleistet wurde. In diesem Sinne setzte sich die Enzyklika dafür ein, in einer Welt, „die großenteils ins Heidentum zurückgefallen" sei,[67] katholische Grundsätze verstärkt in das gesellschaftliche und politische Leben hineinzutragen[68] und das katholische Laienapostolat zu stärken.[69]

[59] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 41, vgl. auch Nr. 42-43.
[60] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 49.
[61] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 31-36, 37-38, 86-87.
[62] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 79-80.
[63] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 97.
[64] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 76, 81-87, 90, 97.
[65] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 84.
[66] Vgl. Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 90 (unter Berufung auf Epheser 4:16).
[67] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 141.
[68] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 96.
[69] Pius XI., *Quadragesimo anno*, Nr. 141-146.

Das Problem der indirekten Macht im Islam

So sehr das Problem der *potestas indirecta* der Geistlichkeit historisch und begrifflich mit der katholischen Kirche und der thomistischen Staatslehre verbunden ist, so sehr stellt es sich der Sache nach auch überall dort, wo es religiöse Autoritäten gibt, die nicht der vollständigen Kontrolle weltlicher Machthaber unterliegen. Dies ist auch im Islam der Fall.

Religiöse Autoritäten begegnen uns in der Geschichte des Islam in verschiedenen Gestalten. Es lassen sich vier, in der Praxis oft überlappende, Grundformen der Legitimierung unterscheiden: (i) göttliche Erwählung, wie im Falle des Propheten Muhammad, der Imame der Zwölferschia oder anderer endzeitlich-messianischer Heilsbringer vom Typ des *mahdī*; (ii) genealogische Zugehörigkeit zur weiteren oder engeren Familie des Propheten; (iii) individuelles asketisches Bemühen wie im Falle der Sufi-Mystik; und (iv) funktionale Leistungen für das sakral verstandene Gemeinwohl wie im Falle der Kalifen und der Religionsgelehrten. Den nachhaltigsten Einfluss haben dabei die funktional legitimierten Autoritäten ausgeübt: die Kalifen als politische Leiter der islamischen Gemeinschaft, vor allem aber die Schriftgelehrten (*'ulamā'*) als Bewahrer, Wächter und Interpreten des heilsnotwendigen Wissens.

Anders als bei der Herausbildung der kirchlichen Autorität im Christentum setzte die Ausdifferenzierung einer Schicht religiöser Spezialisten, die sich durch ihr religiöses Buch- und Gesetzeswissen legitimierten, im Islam erst ein, nachdem sich bereits zuvor ein militärisch erfolgreiches muslimisches Staatswesen herausgebildet hatte, dessen Führer, die Kalifen, den Anspruch erhoben, als „Stellvertreter Gottes" bzw. „Stellvertreter des Propheten Gottes" selber religiös legitimiert zu sein.[70] Die Herausbildung des islamischen Schriftgelehrtentums erfolgte zudem in einer Weltregion, die auf eine jahrtausendealte Tradition starker imperialer Staatlichkeit zurückblickte, in der religiöse und weltliche Autorität immer wieder in der Person des Herrschers zusammengeflossen waren, sei es in Form einer direkten Divinisierung des Herrschers bzw. seiner Familie, sei es in Form eines göttlichen Mandats oder sporadischer göttlicher Inspiration bei der Herrschaftsausübung.[71] Von „unten" wurde die Entwicklung zu einer elitären Sophokratie nach platonischem Muster zudem durch

[70] Crone/Hinds (1986); Al-Azmeh (1997), 154-219; Black (2001), 18-31.

[71] Lapidus (1996), 4-8.

egalitäre laientheokratische Traditionen aufgehalten, in denen die Gemeinschaft der Gläubigen als Ganze als Hüter der göttlichen Inspiration gesehen wurde.[72]

Ein organisierter machtpolitischer Dualismus zwischen kirchlicher und weltlicher Macht wie im mittelalterlichen Christentum Europas konnte sich im Islam daher nur schwer herausbilden. Die *'ulamā'* haben weder einen Kirchenstaat noch eine universale monokephale Hierarchie hervorgebracht. Vielmehr haben sie sich in vergleichsweise lockeren, dezentralen und flüssigen Netzwerken mit flachen Hierarchien organisiert, die keine Alternative zur Staatsmacht darstellen konnten.

Muslimische Herrscher haben die Entwicklung der *'ulamā'* dennoch mit gemischten Gefühlen betrachtet. Eine Klasse von Religionsgelehrten, die das Wort Gottes über das Wort des Herrschers stellten und unermüdlich an der Verschriftlichung und Systematisierung des göttlichen Gesetzes arbeiteten, war aus autokratischer Sicht eine Konkurrenz und potentiell subversiv, erst recht, wenn die Geistlichen dank ihrer Schriftkenntnisse im öffentlichen Leben wichtige Funktionen wahrnahmen und im Volk als frömmer und uneigennütziger galten als die Kalifen und das Militär.

Einer der frühesten Versuche, diese potentiell subversive Schicht der geistigen Kontrolle durch den Herrscher zu unterwerfen, war die sogenannte „*miḥna*“ (Prüfung, Inquisition), mit der der siebente Abbasiden-Kalif, al-Ma'mūn (r. 813-833) und seine Nachfolger ab 827 versuchten, die *'ulamā'* auf die Doktrin einzuschwören, der Koran sei nicht, wie Gott, ewig, sondern von Gott erschaffen worden. Die Doktrin des Kalifen und seiner Hoftheologen stieß auf den Widerstand angesehener Schriftgelehrter und Asketen wie Ahmad ibn Hanbal (780-855), die eher bereit waren, Auspeitschungen und Gefängnisstrafen hinzunehmen, als die Oberhoheit des Kalifen in theologischen Fragen anzuerkennen. Es sagt viel über die damalige Popularität der Schriftgelehrten und die politische, militärische und moralische Schwäche der Kalifen aus, dass die *miḥna* 849 unter dem zehnten Kalifen, al-Mutawakkil (r. 847-861), wieder abgebrochen werden musste.

Auch später fehlte es nicht an Versuchen weltlicher Herrscher, unbotmäßige *'ulamā'* in ihrem Machtbereich unter Druck zu setzen, willfährige Geistliche materiell an sich zu binden und Rivalitäten

[72] Ben Achour (2008), 84-87, hat hierfür den Begriff der „fidéocratie“ geprägt.

innerhalb der Geistlichkeit zu schüren. Im Großen und Ganzen hüteten sie sich jedoch meist, die Deutungshoheit der *'ulamā'* in religionsrechtlichen Fragen prinzipiell in Frage zu stellen. Die *'ulamā'* wiederum nutzten diesen Spielraum, um dem Islam eine nachhaltig „konstitutionalistische" Wendung zu geben.[73] Mit der Sammlung, Ordnung, Kommentierung, Deutung und Verschriftlichung der göttlichen Offenbarung bauten sie im Laufe der Jahrhunderte den Gesetzescharakter des Islam immer mehr aus: den machtvollen Anspruch eines ewigen, über jedem Herrscher stehenden Gesetzes, das alle wesentlichen Fragen menschlichen Zusammenlebens gültig beantwortete und aus dem Koran, den überlieferten Worten und Taten der Propheten sowie den Interpretationen der führenden Rechtsschulen herausgelesen werden konnte. Der Herrscher erschien aus dieser Perspektive nicht als Gesetzgeber, sondern als Verwaltungschef.[74]

Die *'ulamā'* waren flexibel genug, das koranische Gebot, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu untersagen,[75] in der Regel nicht zur Rechtfertigung von Volksaufständen gegen ungerechte muslimische Herrscher zu verwenden und im Ausbau des Rechtssystems der Scharia genügend Spielraum für pragmatische weltliche Politik (*siyāsa*) sowie staatliche Verordnungen und Gesetze (*qānūn*) zu lassen, sofern diese den Rahmenvorgaben der Scharia nicht widersprachen. Zu schwach, selbst die Staatsmacht zu übernehmen, doch stark genug, ihre Grenzen aufzuzeigen, konnten die *'ulamā'* das politische Geschehen meist nur auf dem Wege *indirekter* Machtausübung beeinflussen: zum einen durch Erziehung und Beratung der Machthaber, zum andern durch ihre Rolle als Puffer und Vermittler zwischen Volk und Obrigkeit.

Elitenherrschaft und Demokratisierung

Die vielschichtige Krise der großen Monarchien des islamischen Orients im 19. und 20. Jahrhundert, ihr Versagen gegenüber dem europäischen Kolonialismus, der Druck demokratischen, liberal-

[73] Ich entlehne den Begriff „konstitutionalistisch" von Watt (1963), 43-46, und Watt (1968), 82-85, der die damaligen Auseinandersetzungen als Konflikt zwischen einem „konstitutionalistischen" und einem „autokratischen Block" charakterisiert. Vgl. auch Ben Achour (2008), 75-95.

[74] Ben Achour (2008), 85.

[75] Vgl. Cook (2000).

konstitutionellen Verfassungsdenkens sowie der zunehmende Partizipationsdruck neuer Mittelschichten änderten diese Situation. Schon vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs deutete die Synchronizität konstitutioneller Revolutionen in Russland (1905-1907), im Iran (1906-1911), im Osmanischen Reich (1908-1909) und in China (1911-1912) an, dass das Gespenst der Demokratisierung auch die Länder Asiens und Afrikas zu erfassen begann – eine Vorstellung, die nicht nur für die religiösen, sondern auch für die säkularen Eliten des Orients die Gefahr der Herrschaft eines ungebildeten Pöbels heraufbeschwor.[76] Für Eliten, die sich selber nicht zuletzt durch ihren Bildungsvorsprung gegenüber dem „unwissenden" Volk definierten, bedeutete dies in der Tendenz, dass nicht mehr nur der Monarch zu erziehen war, sondern mehr und mehr auch das Volk selbst.

Im Osmanischen Reich bzw. der Türkei wurde hierzu der Weg einer „Revolution von oben" unter Kontrolle des Militärs beschritten, zunächst unter Leitung des jungtürkischen „Komitee Einheit und Fortschritt", das 1908 erst indirekt, ab 1913 aber auch direkt die Macht ergriff, ab den 1920er Jahren dann in Form der charismatischen Erziehungsdiktatur Kemal Atatürks (1881-1938). Im Iran mit seiner im Vergleich zum Osmanischen Reich weit schwächeren militärischen und staatsbürokratischen Tradition war die schiitische Geistlichkeit immerhin stark genug, 1907 einen Zusatz zur Verfassung von 1906 durchzusetzen, der alle Beschlüsse des Parlamentes von der Zustimmung eines Rats von fünf Religionsgelehrten abhängig machte, der sie auf Übereinstimmung mit der Scharia (in der Interpretation der Zwölferschia) überprüfen sollte.[77]

Die iranische Verfassung von 1906/07 blieb angesichts der fortgesetzten politischen Wirren toter Buchstabe. Aber auch das Militärregime Reza Khan Pahlevis (1878-1944), der 1921 geputscht und sich 1925 zum Schah hatte erheben lassen, suchte zunächst die Zustimmung der *'ulamā'* zu gewinnen, die ihrerseits die Errichtung einer laizistischen Militärdiktatur nach türkischem Vorbild abwenden wollten.[78]

[76] Für die Jungtürken vgl. etwa Sohrabi (2002), S. 48-49, 52-53.

[77] Halm (1988), 147-148. Die fünf Mitglieder des Rats wiederum waren vom Parlament aus einer Liste von zwanzig Religionsgelehrten auszuwählen, die von den 'ulamā' des Landes vorgeschlagen werden sollten.

[78] Halm (1988), 149-152; Gill/Keshavarzian (1999), 443-445.

Wichtiger wurde Jahrzehnte später ein noch radikalerer Versuch, die Macht der Religionsgelehrten über die weltliche Politik auszudehnen, nämlich die Errichtung der Islamischen Republik Iran im Jahre 1979.[79] Artikel 5 des Grundgesetzes der Islamischen Republik legte fest, dass während der Abwesenheit des entrückten zwölften Imams das Regierungsmandat (*velāyat-e amr*) und die Führung der Umma (*emāmat-e ommat*) dem „gerechten, gottesfürchtigen, über die Erfordernisse der Zeit informierten, tapferen, zur Führung befähigten Rechtsgelehrten (*faqīh*)" zustehe, der „von der Mehrheit der Bevölkerung als islamischer Führer anerkannt und bestätigt wurde." Gemäß Artikel 110 der Verfassung ernennt der Oberste Rechtsgelehrte die Hälfte der Mitglieder des Wächterrats (der alle Beschlüsse des Parlaments sowie Kandidaten für alle Wahlen auf Übereinstimmung mit dem Islam überprüft) sowie den obersten Richter des Landes (der seinerseits dem Parlament die andere Hälfte der Mitglieder des Wächterrats zur Wahl vorschlägt), die Mitglieder des Schlichtungsrats (der bei Konflikten zwischen Parlament und Wächterrat vermittelt) sowie die Leiter der staatlichen Massenmedien. Darüber hinaus ernennt und entlässt er den Staatspräsidenten, ist Oberbefehlshaber der Streitkräfte und entscheidet über Krieg und Frieden.

Theologische Grundlage dieser Verfassung war die Doktrin des *wilāyat al-faqīh*, das Herrschaftsmandat des höchsten (zwölferschiitischen) Rechtsgelehrten auch in Fragen weltlicher Politik, die Khomeini in einer Reihe von Vorträgen vom 21. Januar bis 8. Februar 1970 in Najaf während seines irakischen Exils (1965-1978) formuliert hatte.[80] Khomeini geißelte darin den politischen Quietismus schiitischer Geistlicher, die sich auf Beten und Rituale zurückzögen, das Wichtigste aber vergäßen, nämlich den göttlichen Auftrag, während der Abwesenheit des Zwölften Imams stellvertretend für diesen für die Schaffung und Leitung einer gerechten Gesellschaft zu sorgen. Khomeini, der die Staatsform der Monarchie für unislamisch hielt, befürwortete, mit anderen Worten, die Transformation der *'ulamā'* aus einer indirekten Macht in eine direkte.

In der epischen Geschichte des Kampfes von weltlicher und geistlicher Gewalt in monotheistischen Religionen stellt die Errichtung der islamischen Republik Iran einen Meilenstein dar. Die „na-

[79] Vgl. Halm (1988), 163-164; Arjomand (1993), 146-154; Black (2001), 333-336.
[80] Moin (1999), 152-159; Chomeini (1970).

türliche Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt", von der Carl Schmitt 1938 in seinem Hobbes-Buch sprach, schien hier Wirklichkeit geworden zu sein, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen: Während Hobbes und Schmitt wie selbstverständlich unterstellt hatten, die weltliche Macht müsse die geistliche kontrollieren, schien sich im Iran die gewünschte Einheit der beiden Mächte unter dem Zepter des Klerus zu vollziehen. Was in Westeuropa Päpsten wie Gregor VII. (1073-1085), Innozenz III. (1198-1216) und Bonifatius VIII. (1294-1303) nicht gelungen war, nämlich den Primat der geistlichen Gewalt über die weltliche dauerhaft durchzusetzen, das schien im Iran unter Ayatollah Khomeini Gestalt anzunehmen – allerdings mit all den Risiken, die moralische Autoritäten eingehen, wenn sie, wie die Päpste des europäischen Mittelalters, ihr Reich auch zu einem „Reich von dieser Welt" auszubauen versuchen.

Viele historische Erfahrungen sprechen dafür, dass religiöse Spezialisten, die ihr moralisches Prestige für weltliche Vorteile einsetzen, Gefahr laufen, ihr symbolisches Kapital im Treibsand der Tagespolitik aufzureiben, die theologische Vernunft den Imperativen profaner Machterhaltung zu opfern und schließlich, mit schrumpfender Distanz zum Staat, auch die sozialen Grundlagen ihrer eigenen intellektuellen Unabhängigkeit zu untergraben. Schon die Tatsache, dass nach Khomeinis Tod mit Ali Khamenei (geb. 1939) nicht einer der gelehrten Großayatollahs zu seinem Nachfolger ernannt wurde, sondern ein politisch gut vernetzter Geistlicher der zweiten Reihe, zeigt, dass dem 1979 gestifteten Regime die profane Machterhaltung wichtiger war als die Qualität seiner Theologie.[81] Khamenei seinerseits zögerte nicht, die ihm zur Verfügung stehenden staatlichen Ressourcen dazu zu nutzen, ihm genehme theologische Bildungseinrichtungen großzügig zu fördern, missliebige Geistliche hingegen unter Druck zu setzen, zu isolieren oder mundtot zu machen.[82] Die finanzielle und geistige Autonomie der großen schiitischen Religionsgelehrten gegenüber dem Staat, die früher eine Grundvoraussetzung ihres Ansehens in der iranischen Bevölkerung gewesen war, wurde dadurch allmählich untergraben.[83] Im Endresultat dürfte die Machtergreifung der Geistlichkeit im Iran weniger zur Spiritualisierung des Staates als zur Etatisierung der Geistlichkeit

[81] Vgl. Arjomand (1993), 153-159; Gieling (1997); Moin (1999), 245-247, 276-294, 309-310; Khalaji (2006), 20-25.
[82] Khalaji (2006), 29-32.
[83] Vgl. Khalaji (2006), 33-37.

beigetragen haben. Was dem Schah nicht gelungen war, nämlich die schiitische Geistlichkeit vom Staat abhängig zu machen, wurde unter der Herrschaft eines „revolutionären" Klerus Wirklichkeit.[84]

Wilāyat al-faqīh: von der indirekten Macht zur indirekten Souveränität

Die Auswirkungen des *wilāyat al-faqīh* beschränken sich allerdings nicht nur auf die Lage der Geistlichkeit im Iran. Der Geltungsbereich der politischen Richtlinienkompetenz des Obersten Rechtsgelehrten ist transnational. Er bezieht sich im Prinzip auf die *umma*, die Gemeinschaft aller Muslime, zumindest aber auf die der Zwölferschiiten. Da die Anhänger des *wilāyat al-faqīh* derzeit überwiegend Schiiten sind, die das Staatsoberhaupt *Irans* als Träger des Amtes anerkennen, begegnen Schiiten außerhalb Irans häufig der Furcht, potentiell Fünfte Kolonnen der iranischen Außenpolitik zu sein. Die iranische Regierung wiederum sieht sich häufig Verdächtigungen ausgesetzt, die den früheren Polemiken neuzeitlicher europäischer Souveränitätstheoretiker gegen die transnationale Macht des Vatikans ähneln. Im Zentrum steht dabei der Vorwurf, die iranische Staatsführung untergrabe durch Instrumentalisierung schiitischer Bevölkerungsgruppen in anderen Staaten die nationale Souveränität der letzteren und versuche, das „iranische Modell" zu exportieren.

Ein klassischer Fall für dieses Problem ist die libanesische Hizballah. Die Partei verdankt ihren Aufstieg in den 1980er Jahren maßgeblich iranischer Hilfe. Sie kontrolliert große Teile des libanesischen Schiitentums und inzwischen – vermittelt über das Drohpotential ihrer militärischen Überlegenheit – auch den Handlungsspielraum anderer politischer und religiöser Gruppen im Lande. Die Partei bekennt sich seit ihrer Entstehung zur Doktrin des *wilāyat al-faqīh* und hat dieses Prinzip immer wieder neu bekräftigt.[85]

Auch wenn die Partei, anders als in ihren Gründerjahren, Forderungen nach einer Islamisierung des Libanon oder einem islamischen Weltstaat derzeit öffentlich nicht allzu stark betont, wird ihr Bekenntnis zum *wilāyat al-faqīh* in anderen Parteien und Konfessionsgemeinschaften des Libanon mit großer Besorgnis betrachtet – nicht nur, weil die Schiiten mit ca. 31,5% (2005) der Bevölkerung

[84] Vgl. Gill/Keshavarzian (1999), 449.
[85] Alagha (2007), Mervin (2008).

inzwischen die größte Religionsgemeinschaft des Landes sind,[86] sondern vor allem, weil man befürchtet, die Partei könne im Falle eines israelisch-amerikanischen Angriffs auf die Atomanlagen Irans ihre Loyalität zum Iran höher stellen als die zum Libanon, Israel von libanesischem Territorium aus mit Raketen beschießen und dadurch das gesamte Land, gegen den Willen seiner Bevölkerungsmehrheit, in einen Krieg gegen Israel hineinziehen. Der Iran hätte es damit in der Hand, ohne eigenes Risiko und ohne selber direkt Verantwortung übernehmen zu müssen, ein weit entferntes Land wie den Libanon zum Schlachtfeld werden zu lassen.

Entsprechende Befürchtungen werden unter anderem dadurch verstärkt, dass die „Partei Gottes" die einzige Partei des Libanon ist, die die innenpolitische Stabilität des Landes ausdrücklich von der Klärung der *Feind*-Frage abhängig macht und keinen Zweifel daran lässt, dass ein stabiler Konsens nur dann möglich sei, wenn man sich darauf einige, dass der Feind Libanons *Israel* heiße.[87] In den Augen der Partei ist Israel kein normaler Gegner. Die Parteirhetorik spricht, ähnlich wie schon Khomeini, von Israel oft als dem „kleinen Satan" *(al-shayṭān al-asghar)*, der im Nahen Osten für den „Großen Satan" *(al-shayṭān al-akbar*, die USA) arbeite. Für eine Partei, die beansprucht, „Partei Gottes" zu sein, ist die Verknüpfung von politischer Theologie und politischer Satanologie nur folgerichtig, denn im Koran dient der Begriff der „Partei Gottes" als Gegenbegriff zur „Partei Satans" *(ḥizb al-shayṭān)*.[88] Zwar ist die Figur des „Satans" im Islam weit weniger mit schaudererregenden Bildern des absolut Bösen besetzt als im mittelalterlichen Christentum.[89] Dennoch bleibt die säkularisierende Projektion dieser Figur auf konkrete Menschengruppen politisch problematisch. Im Falle der Hizballah drückt sie die Überzeugung aus, dass es sich bei Israel um einen Widersacher handelt, der, wie der Satan, nicht bloß durch einzelne seiner Handlungen zum Gegner wird, sondern durch seine Existenz selbst. Israel ist, mit anderen Worten, aus dieser Perspektive der existentielle Feind der Gläubigen, und die Feindschaft, die daraus entspringt, kann – daran lässt die Partei ebenso wenig Zweifel wie Khomeini und der irani-

[86] Courbage/Boustani (2008/2009), 136. 1922, kurz nach Gründung des Staates Großlibanon, hatte der Anteil der Schiiten nur bei 17,2% gelegen.
[87] Nasrallah (2007), 63-65.
[88] Vgl. Koran 58:22 vs. 58:19.
[89] Awn (1983), 18-56; Algar (1996); Rippin (1997).

sche Präsident Ahmadinejad – erst mit dem Ende des Staates Israel (zumindest in seiner Eigenschaft als Judenstaat) aufhören.[90]

Die kosmologisch überhöhte Verewigung der Feindschaft gegen Israel spiegelt einerseits die Gefühlslage einer Partei, die ihre Kernlegitimität im Widerstandskampf gegen die israelische Besatzung Südlibanons gewann, verschafft ihr aber auch beträchtliche profane Vorteile. Sie erlaubte es der Partei zum Beispiel, ihre private Guerillaarmee nach dem Ende der israelischen Besatzung im Mai 2000 nicht nur zu behalten, sondern sogar massiv zu verstärken und sich und der schiitischen Gemeinschaft damit einen nahezu uneinholbaren innenpolitischen Machtvorsprung gegenüber allen anderen Gemeinschaften des Landes zu verschaffen. Dieser Machtvorsprung hat die Partei in den letzten Jahren trotz minimaler direkter Regierungspräsenz[91] de facto zum indirekten Souverän Libanons aufsteigen lassen, eines Souveräns, der notfalls auch ohne und gegen parlamentarische und Regierungsmehrheit über Krieg und Frieden entscheiden[92] und innenpolitische Gegner als Kollaborateure Israels ausgrenzen kann.

Zusammenfassung

Die vorstehenden Ausführungen waren einem Widerspruch im Werk Carl Schmitts gewidmet: In seiner *Politischen Theologie* von 1922 hatte Schmitt im *Theismus*, d.h. in der Dominanz eines transzendenten und personalen Gottesbildes, das kongeniale metaphysische Pendant zur Ordnungsmacht der absoluten Monarchie gesehen: das Modell eines klaren und eindeutigen staatlichen Souveräns, der an kein gesetztes Recht gebunden war. Der Rückhalt im Transzendenten erscheint bei Schmitt als Grundbedingung der Legitimierung hierarchischer Ordnungen – das Ableiten von der Transzendenz in die Immanenz umgekehrt als Symptom des Hierarchiezerfalls. In späteren Schriften werden die Akzente bei Schmitt anders gesetzt:

[90] Vgl. Scheffler (2006), 151-152.

[91] Nach ihrem militärischen Triumph über die parlamentarische Mehrheit im Mai 2008 begnügte sich die Hizballah, scheinbar bescheiden, mit nur wenigen Ressorts in den anschließend gebildeten „Regierungen der Nationalen Einheit": im Kabinett vom 11. Juli 2008 beanspruchte sie nur einen von insgesamt 30 Ministerposten (Arbeit), im Kabinett vom 9. November 2009 zwei (Landwirtschaft und Verwaltung).

[92] Im Juli 2006 tötete bzw. entführte Hizballah zum Beispiel ohne vorherige Konsultation mit der libanesischen Regierung mehrere israelische Soldaten auf israelischem Territorium und brach dadurch einen 33-tägigen Krieg mit Israel vom Zaun.

Die Kirche, jene Macht, die in Westeuropa wie keine andere den Rückhalt im Transzendenten verkörperte und „repräsentierte“, wird von Schmitt nun als eine der Keimzellen „indirekter Macht“ betrachtet, die die hierarchische Einheit und Klarheit staatlicher Ordnung gefährde. Und das Mittelalter, in dem theistische Gottesbilder in Europa wohl am vitalsten waren, gilt bei Schmitt als Zeitalter staatlicher Schwäche und Zersplitterung.

Die rhetorisch wirksame Korrelation zwischen Transzendenz und Ordnung, Immanenz und Ordnungszerfall in Schmitts *Politischer Theologie* verdankt ihre suggestive Kraft nicht zuletzt der Verkürzung des historischen Materials, aus dem sie gewonnen wurde. Schmitt lässt seine Darstellung des Theismus erst mit den Souveränitätstheoretikern der Neuzeit und den theologischen Apologeten der absoluten Monarchie einsetzen. Dabei gerät aus dem Blick, was eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Suprematsstreit zwischen Päpsten und Kaisern, mit der mittelalterlichen Staatslehre Thomas von Aquins und seiner Schüler, aber auch ein Vergleich mit Judentum und Islam leicht hätte zeigen können: Die diskursive Einbettung der diesseitigen Welt in eine jenseitige, höhere und vollkommene göttliche Ordnung relativiert grundsätzlich die diesseitige Welt und die Macht ihrer Herrscher. Sie etabliert neben den profanen Quellen irdischer Machtausübung eine weitere, „höhere“ Autoritätsquelle, die mit der irdischen Macht in Konkurrenz treten kann.

Die Königsschelte der hebräischen Propheten sowie die Zentralität des Exodus-Mythus im Alten Testament; die christliche Devise, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist; die islamische Unterwerfung unter die Allmacht Gottes und die daraus resultierende Kritik am anmaßenden Gottkönigtum „Pharaos“ – sie alle konvergieren in einem Punkt: Der Monotheismus *de-divinisiert* den irdischen Staat und *erschwert* dadurch die von Schmitt beschworene „natürliche Einheit von geistlicher und weltlicher Macht“. Die Idee der universalen Weltherrschaft des Einen Gottes macht es darüber hinaus schwerer, partikulare, territorial begrenzte Königreiche und Nationen als finale, in sich abgeschlossene Sinnwelten zu verehren.

Eine „natürliche Einheit von geistlicher und weltlicher Macht“ kann es nur dort geben, wo das Transzendente *immanent* und monopolistisch wird, d.h. dort, wo *Menschen* – Monarchen, Nationen oder Staaten – selber sakralen, dem profanen Zugriff entrückten, Status

genießen. Beispiele dafür begegnen uns in großer Zahl im Gottkönigtum des antiken Orients, in der Neuzeit aber auch dort, wo implizit oder explizit über die Notwendigkeit partikularer „politischer Religionen" nachgedacht wurde, etwa in Hobbes' Vision des Leviathan als „sterblichem Gott", in Rousseaus „Zivilreligion", in der messianischen Rhetorik westlicher Nationalismen, im Personenkult charismatischer Diktatoren des 20. Jahrhunderts oder eben in Schmitts Vorstellung einer „politischen Theologie", die die Verflachung der theistischen Transzendenz im Zeitalter des Säkularisierung durch die Förderung innerweltlich transzendenter Machtstrukturen aufzufangen suchten. Mit „Theologie" im kirchlichen Sinne hatte dieses Vorhaben nur wenig zu tun. Eher lässt sich von der juristischen Suche nach innerweltlichen Strukturäquivalenten zur göttlichen Macht sprechen, von einer säkularistisch zweckentfremdeten *Mimesis* theologischer Denkfiguren, so wie es Schmitt in seiner berühmten Formulierung anklingen ließ, alle prägnanten staatsrechtlichen Begriffe seien im Grunde *säkularisierte* theologische Begriffe.

Der Versuch irdischer Mächte, theologische Denkfiguren zweckentfremdet nachzuahmen, muss sie wiederum in Versuchung führen, konkurrierende Quellen göttlicher Legitimierung auszuschalten und sich zu diesem Zweck vor allem die „realen" kirchlichen Theologien in ihrem Herrschaftsbereich zu unterwerfen. Wo die Fusion von „Staat" und „Kirche" nicht vollständig und systematisch gelingt, bleibt in der Geschichte monotheistischer Religionen ein unausrottbarer Dualismus von diesseitigen und jenseitigen, weltlichen und geistlichen Autoritätsquellen bestehen. Aus säkularweltlicher Sicht muss die geistliche Gewalt, jedenfalls soweit sie, ihrer Bestimmung gemäß, nur mit den „Waffen des Geistes" kämpft, dabei immer der schwächere Teil bleiben. Intellektuelle Anwälte eines rein säkularen Politikverständnisses haben daraus die Schlussfolgerung gezogen, die Kirche müsse sich entweder völlig aus der weltlichen Politik heraushalten oder völlig in ihren Dienst stellen. Ein „halbes" Engagement, d.h. der Einsatz spirituellen Prestiges zur indirekten Beeinflussung der politischen Entscheidungen anderer, schwäche die Politik. In diesem Sinne hatte bereits, lange vor Carl Schmitt, Niccolò Machiavelli (1469-1527) in seinen *Discorsi* die Religion einerseits als dem Staate nützlich bezeichnet,[93] die katholische Kirche hingegen als Hindernis zur effektiven Staatsbildung in Italien

[93] Machiavelli (1977), I, 11, 43-46.

betrachtet. Der Kirchenstaat, so Machiavelli, sei militärisch zu schwach, ganz Italien zu beherrschen, aber dank seines weitreichenden moralischen Einflusses stark genug, die Zentralisierung Italiens durch andere italienische Mächte zu hintertreiben. Als Resultat bleibe Italien zersplittert und ein Spielball fremder Mächte.[94]

Das Beispiel des islamischen Theismus zeigt, dass geistliche Autoritäten im Konkurrenzkampf mit weltlichen Autoritäten keineswegs immer der schwächere Teil bleiben müssen. Das jüngste Beispiel dafür ist die Verwandlung von Teilen der *'ulamā'* in einigen Ländern aus einer indirekten Macht in eine direkte. Am deutlichsten ist dies ab 1979 in der Islamischen Republik Iran geschehen, aber auch im Mullah-Regime der Taliban in Afghanistan (1996-2001). Immer wichtiger sind in der Zwischenzeit auch die Aktivitäten militanter islamistischer Parteien und Bewegungen geworden, die von Religionsgelehrten geführt werden (Hizballah im Libanon, Mahdi-Armee im Irak, Union Islamischer Gerichte in Somalia) oder in deren Führung religiöse Laien und radikale Schriftgelehrte mehr oder weniger offen zusammenarbeiten (wie in der Muslimbruderschaft und der daraus hervorgegangenen palästinensischen Hamas oder in verschiedenen Gruppierungen des globalen Dschihadismus wie bei al-Qaeda).

Die Ursachen dieser – zur Geschichte des neuzeitlichen Europa bemerkenswert gegenläufigen – Entwicklung sind vielschichtig. Zum Teil sind sie in der moralischen Diskreditierung und im materiellen Versagen der Staatsmacht in den betreffenden Ländern zu suchen. Eine wichtige Rolle spielt aber auch der „konstitutionalistische" Charakter des Islam selbst: die von den *'ulamā'* in vielen Jahrhunderten ausgearbeitete Idee, dass Gott nicht nur Schöpfer der Welt, sondern auch innerweltlicher Souverän, Gesetzgeber und Richter sei – eine Vorstellung, die die irdische Politik und ihre Herrscher potentiell stets unter das Verdikt der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer irdischen Wächter, der *'ulamā'*, stellt.

Der Primat des göttlichen Rechts in irdischen Fragen, begleitet von der Vorstellung, dieses Recht sei verständigen und gebildeten Lesern in den schriftlichen Quellen der Offenbarung (Koran und Hadith) zugänglich, hat in der islamischen Welt nicht nur die Legitimierung absoluter Monarchien erschwert, sondern auch die Herausbildung einer personalen, universal anerkannten, unfehlbaren Ent-

[94] Machiavelli (1977), I, 12, 48-50.

scheidungsinstanz in theologischen und rechtlichen Fragen. Weit prägender und realitätsnäher war, zumindest nach dem Niedergang des abbasidischen Kalifats, die Idee von der islamischen *umma* als diskursiver Rechtsgemeinschaft, die, trotz und in aller institutionellen Dezentralisierung, um die Herstellung von Konsens ringe. Die darin eingeschlossene Idee einer über den irdischen Institutionen stehenden Herrschaft des göttlichen Rechts – Alibašić spricht treffend von einer „*shariatocracy*"[95] – relativiert tendenziell selbst die monopolistische Deutungshoheit der studierten *'ulamā'*. Denn in einer Ära der globalen Medienrevolution und Alphabetisierung und der damit verbundenen erleichterten Zugänglichkeit zum verschriftlichten Offenbarungswissen öffnet sie unzähligen selbsternannten Laien-Interpreten der Scharia das Tor zu neuen Richtungskämpfen. Sie relativiert damit Carl Schmitts Annahme, dass ein theistisches Gottesbild gut für stabile hierarchische Ordnungen im Diesseits sei; aber sie bestätigt seine ebenso wichtige Befürchtung, der Konstitutionalismus könne sich als ideologisches Vorspiel zur Anarchie erweisen.

Literatur

Alagha, Joseph (2007): „Hizbullah's Conception of the Islamic State", in: Mervin, Sabrina, Hg.: *Les mondes chiites et l'Iran*. Paris/Beirut: Karthala/Institut français du Proche-Orient, 87-112.

Alibašić, Ahmet (1999): *Political Opposition in Contemporary Islamic Political Thought in the Arab World*. M.A. Thesis, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, online unter: http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000301R011.PDF (Zugriff am 2.2.2010).

Algar, Hamid (1996): „Eblīs", in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 7, Costa Mesa, CA: Mazda, 656-661.

Al-Azmeh, Aziz (1997): *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. London: I.B. Tauris.

Arjomand, Said Amir (1993): „Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran", in: Luft, Paul/Turner, Colin, Hg.: *Shi'ism. Critical Concepts in Islamic Studies*, Bd. 4. London: Routledge, 146-169.

Awn, Peter J. (1983): *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*. Leiden: Brill.

Ben Achour, Yadh (2008): *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*. Paris: Presses Universitaires de France.

[95] Alibašić (1999), 88-96.

Black, Antony (2001): *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. New York: Routledge.

Böwering, Gerhard (2002): „God and his Attributes“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 2, Leiden: Brill, 316-331.

Brague, Rémi (1998): „Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy“, in: *Poetics Today*, 19 (2), 235-259.

Burckhardt, Jacob (1905/1978): *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Chomeini, Ajatollah (1970): *Der islamische Staat* Übers. Nader Hassan und Ilse Itscherenska. Berlin: Klaus Schwarz.

Cook, Michael (2000): *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Courbage, Youssef/Boustani, Rafik (2008/2009): „L'évolution démographique communautaire au Liban et ses conséquences“, in: *Travaux et Jours* Nr. 81, 129-148.

Crone, Patricia/Hinds, Martin (1986): *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerges, Fawaz A. (2005): *The Far Enemy. Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.

Gieling, Saskia (1997): „The Marja'iya in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994“, in: *Middle Eastern Studies* 33 (4), 777-787.

Gill, Anthony/Keshavarzian, Arang (1999): „State Building and Religious Resources. An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran and Mexico“, in: *Politics & Society* 27 (3), 431-465.

Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hobbes, Thomas (1651/1985): *Leviathan*, ed. by C.B. Macpherson. London: Penguin.

Khalaji, Mehdi (2006): *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*. Washington, DC: The Washington Institute for Near East Policy.

Lapidus, Ira M. (1996): „State and Religion in Islamic Societies“, in: *Past and Present* No. 151, 3-27.

Machiavelli, Niccolo ([2]1977): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Deutsche Gesamtausgabe*. Übersetzt von R. Zorn. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Martin, Richard C. (2001): „Anthropomorphism“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 1. Leiden: Brill, 103-107.

Maschke, Günter (1987): *Der Tod des Carl Schmitt*. Wien: Karolinger.

Meier, Heinrich (1988): *Carl Schmitt, Leo Strauss und der „Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler.

Meier, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: Metzler.

Merrill, Clark A. (2000): „Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy", in: *The Review of Politics* 62 (1), 77-105.

Mervin, Sabrina (2008): „La guidance du théologien-juriste (*wilâyat al-faqîh*): de la théorie à la pratique", in: Dies., Hg.: *Le Hezbollah: état des lieux*. Arles: Actes Sud (Sindbad), 207-212.

Moin, Baqer (1999): *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris.

Momen, Moojan (1985): *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, CT: Yale University Press.

Motschenbacher, Alfons (2000): *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg: Tectum Verlag, 2000.

Müller, Jan-Werner (2003): *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Nay, Olivier (2007): *Histoire des idées politiques*. Paris: Armand Colin.

Nasrallah, Hassan (2007): *Voice of Hezbollah. The Statements of Sayyed Hassan Nasrallah*, ed. by Nicholas Noe. London: Verso.

Quaritsch, Helmut (Hg.) (1988): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.

Prélot, Marcel/Lescuyer, Georges (131997): *Histoire des idées politiques*. Paris: Dalloz.

Rager, John C. (1925): „The Blessed Cardinal Bellarmine's Defense of Popular Government in the Sixteenth Century", in: *The Catholic Historical Review* 10 (4), 504-514.

Reinhard, Wolfgang (1999): *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck.

Renan, Ernest (1880): „Rome et le Christianisme III: Rome, centre de formation de l'autorité ecclésiastique", in : Ders.: *Conférences d'Angleterre : Rome et le Christianisme, Marc-Aurèle*. Paris: Calmann Lévy, 101-147.

Ricci, Jean-Claude (2008): *Histoire des idées politiques*, Paris: Dalloz.

Rippin, Andrew (1997): „Shayṭān", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 9, Leiden: Brill, 406-409.

Scheffler, Thomas (2002), „'Allahu akbar': Zur Theologie des Widerstandsgeistes im Islam", in: Stanisavljević, André/Zwengel, Ralf, Hg.: *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*. Potsdam: Mostar Friedensprojekt, 21-46.

Scheffler, Thomas (2006): „Defensivkrieg und Terrorismus. Islamistische Kontroversen um den 11. September 2001", in: Kreis, Georg, Hg.: *Der ‚gerechte Krieg'. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*. Basel: Schwabe, 131-153.

Schmitt, Carl (1922 /41985): *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1923): „Soziologie des Souveränitätsbegriffes und Politische Theologie", in: Palyi, Melchior, Hg.: *Hauptprobleme der Soziologie. Erinne-*

rungsgabe für Max Weber, Bd. 2. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 3-35.

Schmitt, Carl (1923/1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmitt, Carl (1929/1988a): „Wesen und Werden des faschistischen Staates“, in: Ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 109-115.

Schmitt, Carl (1929/1988b): „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“, in: Ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 120-132.

Schmitt, Carl (1930/1988): „Staatsethik und pluralistischer Staat“, in: Ders.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 133-145.

Schmitt, Carl (1938/1982): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln: Hohenheim, 1982.

Schmitt, Carl (1950): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.

Smith, Steven B. (1991): „Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem“, in: *The Review of Politics* 53 (1), 75-99.

Sorensen, Kim (2003): „Revelation and Reason in Leo Strauss“, in: *The Review of Politics* 65 (3), 383-408.

Sohrabi, Nader (2002): „Global Waves, Local Actors. What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered“, in: *Comparative Studies in Society and History* 44 (1), 45-79.

Springborg, Patricia (1995): „Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth“, in: *Political Theory* 23 (2), 353-375.

Strauss, Leo (1959): *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1967): „Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections“, in: *Commentary* 43 (6), 45-57.

Watt, William Montgomery (1963): „The Political Attitudes of the Mu'tazilah“, in: The *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1-2, 38-57.

Watt, William Montgomery (1968): *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ist das Theologische vermeidbar? Politische Theologie von Thomas Hobbes bis in unsere Gegenwart

Wolfgang Palaver

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist Mark Lillas systematische Gegenüberstellung von politischer Philosophie und politischer Theologie, die dieser im indirekten Anschluss an Heinrich Meier zum hermeneutischen Schlüssel des Verhältnisses von Religion und Politik in der westlichen Welt erklärt. Während Lilla unter politischer Theologie die Gestaltung der politischen Ordnung einer Gesellschaft gemäß einer göttlichen Autorität versteht, sieht er in der neuen politischen Philosophie – in klarer Distanz zur politischen Theologie – die viel bescheidenere Beschränkung auf ausschließlich menschliche Mittel ohne jeden Bezug auf die göttliche Offenbarung oder kosmologische Spekulationen.[1] Heinrich Meier, mit dessen Werk Lilla vertraut ist, entwickelte schon vor längerer Zeit eine solche Gegenüberstellung von politischer Philosophie und politischer Theologie, indem er in diesen beiden Zugängen grundsätzlich verschiedene Antworten auf die Frage „Wie soll ich leben?“ erkennt. Eine kurze und prägnante Definition klärt den Unterschied in ähnlicher Weise wie Lilla: „Während die Politische Theologie rückhaltlos auf das *unum est necessarium* des Glaubens baut und in der Wahrheit der Offenbarung ihre Sicherheit findet, stellt die Politische Philosophie die Frage nach

[1] Lilla (2008), 2-5.

dem Richtigen ganz und gar auf den Boden ‚menschlicher Weisheit', um sie hier in der grundsätzlichsten und umfassendsten Art und Weise zu entfalten, die dem Menschen aus eigenen Kräften zu Gebote steht."[2] Nehmen wir Mark Lillas Buch *The Stillborn God* zusammen mit seinem ursprünglich in der *New York Review* im Jahre 1997 erschienen Aufsatz „The Enemy of Liberalism"[3] in den Blick, so können wir sowohl den englischen Staatsphilosophen Thomas Hobbes als auch den deutschen Staatsrechtsgelehrten Carl Schmitt gemäß den Konzepten politische Philosophie bzw. politische Theologie zuordnen. Hobbes stehe für die politische Philosophie, die unter Zurückweisung der politischen Theologie entscheidend jene für den Westen charakteristische Trennung von Religion und Politik grundgelegt habe. Carl Schmitt hingegen repräsentiere die Seite der politischen Theologie und verkörpere damit jene Gefährdung der religionspolitischen Konzeption des Westens, der Lilla mit seinem Buch entgegen zu treten versucht. Bezüglich der Kennzeichnung von Schmitt als politischem Theologen im Sinne der eben erwähnten Definition stimmt Lilla ausdrücklich der entsprechenden Deutung von Heinrich Meier zu.

Die für Meier und Lilla typische Definition von politischer Theologie als politischem Denken, das sich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, ist einerseits durch eine enge Begrifflichkeit und zweitens durch eine letztlich bloß formale Bestimmung ohne nähere inhaltliche Charakterisierung von Offenbarung gekennzeichnet. Ein solches Verständnis von politischer Theologie erscheint mir aber als problematisch, weil es nicht wirklich zu einer für unsere heutige Welt fruchtbaren Klärung des Verhältnisses von Religion und Politik beiträgt.[4] Schon im Blick auf Hobbes und Schmitt zeigen sich deutliche Schwierigkeiten, werden die beiden Denker diesen engen und bloß formal verstandenen Konzepten zugeordnet.

[2] Meier (1995), 17f.

[3] Lilla (1997); jetzt auch in Lilla (2006), 47-76.

[4] Ähnlich kritisiert Charles Taylor das Buch von Lilla als Beispiel jenes heute vorherrschenden Säkularismus, der den gegenwärtigen religionspolitischen Problemen nicht gerecht wird, weil er fälschlich einem grundsätzlichen „Misstrauen gegenüber der Religion im Allgemeinen" anhängt und ebenso einseitig annimmt, dass „nur die Religion Gewalt hervor bringe". Siehe Taylor (2009), 695, 680f.

1. Thomas Hobbes als Vertreter einer mythisch geprägten politischen Theologie

Beginnen wir mit Hobbes. Natürlich lässt sich Hobbes sowohl als Vertreter einer Trennung von Politik und Religion als auch als Gegner einer politischen Theologie verstehen, die die Autorität der Offenbarung einer säkularen politischen Vernunft vorzieht. Hobbes erscheint dann als Vertreter eines Säkularismus, zu dessen Verteidiger sich Lilla erhebt, ohne zu erkennen, dass eine solche Position wohl kaum die religionspolitischen Probleme unserer Zeit beantworten kann. So sehr Hobbes' berühmter Ausspruch *Auctoritas, non veritas facit legem* für eine Distanz der politischen Gesetzgebung von substantiellen religiösen Wahrheiten steht, so wenig kann ein genaueres Studium seiner Schriften allerdings die These bestätigen, dass er tatsächlich ein Gründungsvater der modernen Trennung von Religion und Politik gewesen sei. Denn ungeachtet starker Momente von Säkularisierung in seinem Denken steht er zuerst für eine Einheit von Politik und Religion, die durch den Souverän ausgeübt wird, der sowohl politisches als auch kirchliches Oberhaupt sein soll. Hobbes ist ein Vertreter des Prinzips *cuius regio eius religio*, das nicht für Säkularität, sondern für die Territorialisierung von Religion steht.[5] Es verwundert nicht, dass Rousseau in seinem *Contract social* in Hobbes einen Denker erkannte, der für die zivilreligiöse Einheit von Politik und Religion steht: „Überall dort, wo die Geistlichkeit eine Körperschaft bildet, ist sie in ihrem Bereich Herr und Gesetzgeber. Es gibt also in England und in Russland, genau wie überall, zwei Mächte, zwei Souveräne. Unter allen christlichen Autoren ist der Philosoph Hobbes der einzige, der das Übel und dessen Gegenmittel richtig erkannt und der vorzuschlagen gewagt hat, die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinen und alles zu der politischen Einheit zurückzuführen, ohne die weder Staat noch Regierung jemals gut verfaßt sein werden."[6] Diskussionen über die politische Theologie in unserer Gegenwart werden oft – auch unausgesprochen – im Blick auf den Islam geführt. Schon Hermann Lübbes Kritik der neuen politischen Theologie von Metz, Moltmann oder Sölle am Anfang der 80er Jahre warnte vor einem Rückfall hinter Hobbes' Antwort

[5] Casanova (2009b), 28: "Das Prinzip *cuius regio eius religio*, das im Frieden von Augsburg zum ersten Mal festgelegt wurde, ist nicht das Gestaltungsprinzip des modernen, säkularen, demokratischen Staats, sondern im Gegenteil des modernen, konfessionellen und absolutistischen Territorialstaats." Vgl. dazu auch Casanova (2009a), 10.

[6] Rousseau (1996), 384.

auf die Religionskriege und der damit einhergehenden Gefahr einer neuerlichen Repolitisierung von Religion.[7] Er nannte dabei das Beispiel der Iranischen Revolution und die damit verbundene Verfolgung politischer Gegner im Namen Gottes. Im Nachwort zur Taschenbuchausgabe seines Buch *Stillborn God* verweist Lilla auch ausdrücklich auf den Islam.[8] Vor diesem Hintergrund verwundert es aber dann doch ein wenig, wenn Henry Stubbe, ein persönlicher Freund und Anhänger von Hobbes, sich die Frage stellte, ob der Islam nicht politisch gesehen in den westlichen Ländern gegenüber dem Christentum vorzuziehen sei.[9] Mit dieser Frage zeigt Stubbe auch indirekt auf, dass die Hobbessche Position eine Einheit von Religion und Politik bevorzugt.[10]

Die Frage Stubbes verweist darüber hinaus aber auf ein noch viel größeres Problem. Wer Hobbes so eindeutig als Beispiel gegen die politische Theologie nennt, übersieht wie sehr – wird der Begriff politische Theologie in einem weiteren Sinne verwendet – Hobbes selbst als politischer Theologe verstanden werden muss. Schon der Umfang von Hobbes' Auseinandersetzung mit der Bibel verwundert,

[7] Lübbe (1983).

[8] Lilla (2008), 316-319.

[9] Tuck (1989), 89. Zu Stubbes Parallelen mit Lessing siehe Niewöhner (2001): „Stubbe, ein Freund von Thomas Hobbes, schrieb sein Buch über Muhammad kurz nach dem Dreissigjährigen Krieg (1671), also kurz nach einer Zeit, in der die christlichen Parteien in Europa sich gegenseitig zerfleischt hatten. Die Geschichte des alQarafi soll bei Stubbe aber nicht nur die christlichen Kriege illustrieren, sondern auch zeigen, wie sich der Islam vom Christentum unterscheidet. Im Islam gebe es nämlich keine Geheimnisse und Mysterien, wie sie Paulus den Königen erzählt habe und ‚die der Vernunft und dem allgemeinen Menschenverstand widersprechen' würden. Die Lehren des Islam seien ‚sehr vernünftig (very rational)'. Stubbes Darstellung des Islam der Vernunft gipfelt in den Worten: ‚Die Lehre des Muhammad stimmt genau mit dem Gesetz der Natur (law of nature) überein (...) und mit der Lehre des Maimonides (dessen Ausführungen genau übereinstimmten mit denen Muhammads wie dem Gesetz der Natur).' Dies ist ein erstaunlicher Satz: Das Gesetz der Natur stimmt überein mit den Predigten des Begründers des Islam sowie mit den Lehren des grossen jüdischen Philosophen Moses ben Maimon (1135–1204), der so oft mit Lessings weisem Nathan verglichen worden ist."

[10] Um Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich aber festhalten, dass ich dem Islam nicht schlechthin eine automatische Einheit von Religion und Politik unterstelle. Casanova (2006), 307: „Um die oft wiederholte Behauptung zu entkräften, der Islam sei ‚Religion und Staat' *(islam din wadawla)* in einem und kenne daher keine Unterscheidung zwischen Religion und Politik, genügt schon eine oberflächliche Kenntnis der komplexen tausendjährigen Geschichte der vormodernen muslimischen Gesellschaften auf drei Kontinenten: Die Muster der Beziehungen und der Unterscheidungen zwischen religiösen und politischen Institutionen und Strukturen sind mindestens so vielfältig, wenn nicht vielfältiger als im lateinischen Christentum und in jeder anderen Weltreligion." – Siehe auch Krämer (2007).

würde er wirklich klar gegen jegliche politische Theologie stehen. Die – noch immer oft übersehene – zweite Hälfte seines Hauptwerkes *Leviathan* setzt sich mit bibeltheologischen und kirchenpolitischen Fragen auseinander. Eine genauere Analyse zeigt, das Hobbes nicht außerhalb oder gegen jede politische Theologie steht. Jacob Taubes sprach beispielsweise von einer „leviathanischen Christo-Logik“ bei Thomas Hobbes und verwies unter anderem darauf, dass schon allein der zentrale Satz „that Jesus ist the Christ“ mehr als vierzigmal im *Leviathan* vorkommt.[11] Gerrit Manenschijn erklärt Hobbes wiederum zum „Urheber der politischen Theologie der Moderne“, ohne dabei aber zu übersehen, dass er auch gleichzeitig der „große Philosoph der bürgerlichen Gesellschaft“ ist, der „die Scheidung von Staat und Kirche bewirkt hat“[12]. Der Philosoph Paul Dumouchel vertritt ähnlich wie Mark Lilla die These, dass Hobbes für die Trennung von Religion und Politik stehe. Aber im Unterschied zu Lilla zeigt Dumouchel, wie Hobbes’ Bibeltheologie und sein Verständnis der Offenbarung die Trennung von Religion und Politik als historische Folge der biblischen Offenbarung deutlich macht.[13] Ähnlich wie Max Weber und René Girard verstehe Hobbes das Christentum als Quelle einer Säkularisierung, die letztlich die moderne Trennung von Religion und Politik ermöglichte.[14]

Tatsächlich geht ja mit der biblischen Offenbarung ein großer Prozess der „Entgöttlichung“ der politischen Sphäre einher. Eric Voegelin prägte dafür den Begriff „De-Divinisation“.[15] Schon im Alten Testament lässt sich dieser Prozess erkennen, insofern mit dem Exodus aus Ägypten auch eine deutliche Unterscheidung von Religion und Politik beginnt. Die Sache Gottes steht der Staatlichkeit Ägyptens kritisch gegenüber.[16] Die Propheten setzten diese staatskritische Tradition fort, indem sie auch den Königen Israels gegenüber immer wieder die antistaatliche Zeit einmahnten. Diese für das biblische Denken typische und auch gegenüber der umliegenden Kultur einzigartige Unterscheidung von staatlicher und religiöser Autorität und den damit verbundenen Institutionen setzt sich im Neuen Tes-

[11] Taubes (1983), 14f.
[12] Manenschijn (1996), 527.
[13] Dumouchel (2000), 9: “Hobbes’ interpretation of the Bible … presents revelation as a historical process which brings about a complete separation of religion and politics.”
[14] Dumouchel (2000), 26.
[15] Voegelin (2004), 119.
[16] Lohfink (1987), 43-52; Assmann (2003), 67f.

tament fort. Deutlich zeigt sich dies in jenen Worten Jesu, die er den Pharisäern zur Antwort gibt, als diese ihm bezüglich der Steuerfrage eine Falle zu stellen versuchten: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17) Obwohl dieser Bibelvers vieldeutig ist, schließt er doch deutlich die in der Antike übliche religiöse Überhöhung des Staates aus. In der lateinischen Tradition des Christentums entsteht daraus die Unterscheidung von Papst und Kaiser. Besonders erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang die Depotenzierung der Politik in Augustinus’ Unterscheidung von *civitas Dei* und *civitas terrena* und die Zwei-Schwerter-Lehre des Papstes Gelasius im 5. Jahrhundert. Augustinus ist für unseren Zusammenhang besonders interessant, weil er in seiner Kritik der *theologia civilis* des heidnischen Theologen Varro eine Absage an die politische Theologie vornimmt, die lange vor Hobbes erfolgte und letztlich viel grundsätzlicher als diese ansetzt.[17] Erik Petersons These von 1935, die klar gegen seinen Freund Carl Schmitt gerichtet war, dass die christliche Trinitätslehre jede politische Theologie für immer erledigt habe, steht in der Tradition von Augustinus.[18] Heute betont der deutsche Politikwissenschaftler Hans Maier mit Augustinus und Peterson, dass die politische Theologie „*post Christum natum* nicht mehr möglich“ sei.[19] Kritisch setzt er sich dabei sowohl von Carl Schmitt als auch von der neueren politischen Theologie, wie sie etwa von Johann Baptist Metz vertreten wird, ab.

Steht aber nun Hobbes wirklich in dieser Tradition der biblischen Entgöttlichung der politischen Sphäre? Hobbes ist sicher nur im größeren Rahmen jener christlichen Tradition zu verstehen, mit der er sich auch Zeit seines Lebens intensiv auseinandersetzte. Ele-

[17] Maier (2007b), 99: „Augustinus relativiert entschlossen alles Irdische – Staat, Politik, Kultur; er konzentriert alles Geschehen auf Gott. Gott allein ist groß – das ist die Kurzbotschaft der *Civitas Dei*.“ Mit der Kurzbotschaft „Gott allein ist groß“ verweist Maier interessanterweise indirekt auf Möglichkeiten der Depotenzierung der Politik im Islam. Die wichtige islamische Gebetsformel „Allahu akbar“ bringt nämlich genau dies zum Ausdruck. Siehe zum Vergleich zwischen Augustinus und Hobbes auch den Beitrag von Walter Schweidler in diesem Band.

[18] Peterson (1994), 58f: „Die Lehre von der göttlichen Monarchie musste am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie’ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie’ geben.“

[19] Maier (2007b), 99.

mente wie beispielsweise die Betonung eines inneren Vorbehaltes verdanken sich dem biblischen Einfluss.[20] Er verweist hier besonders auf das alttestamentliche Beispiel Naamans (2 Kön 51,-27).[21] Doch selbst in dieser Beziehung zeigt eine genauere Analyse, dass aus biblischer Sicht die bloße Beschränkung auf das Herz nicht genügt, weil auch der Mund im Sinne eines öffentlichen Bekenntnisses hinzu kommen muss (Röm 10,9-10).[22] Hobbes ignoriert aber solche biblischen Aufforderungen und geht häufig sehr selektiv mit der Bibel um.[23] Direkt im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik zeigt sich aber eine noch viel deutlichere Distanz gegenüber der biblischen De-Divinisation. Sein Eintreten für einen starken Staat geht so sehr mit einer Tendenz zur Vergötzung der staatlichen Ordnung einher, dass er gerade die für das biblische Ethos typische prophetische Distanzierung gegenüber der Politik wieder zurück nehmen muss.[24] Für Hobbes sind die alttestamentlichen Könige die eigentlichen Propheten. Alle prophetische Kritik wird dagegen unterschlagen oder in ihr Gegenteil verkehrt. Er steht damit an der Schwelle zu jener Vergöttlichung der politischen Sphäre, wie sie nach Hobbes – vor allem mit den politischen Religionen des 20. Jahrhunderts – unsere moderne Welt zu prägen begann. In Hobbes zeigen sich Spuren jener Entwicklung in der modernen Welt, die Voegelin als „Re-Divinisation von Mensch und Gesellschaft“ verstand.[25] Hobbes nennt seinen Leviathan einen „Gott“ und unterscheidet ihn nur noch schwach, indem er den Zusatz „sterblich“ hinzufügt, vom „unsterblichen Gott“.[26] Es überrascht nicht, dass Erik Voegelin bereits 1938, als er sich erstmals dem Phänomen der politischen Religionen widmete, ausdrücklich auf Hobbes als jenen

[20] Hobbes (1984), 419 (42. Kap.): Der bürgerliche Souverän „besitzt die oberste Gewalt in allen Fällen, in kirchlichen so gut wie in bürgerlichen, insofern sie Handlungen und Worte betreffen, denn nur sie sind bekannt und können zum Gegenstand einer Anklage gemacht werden. Und für das, was nicht zum Gegenstand einer Anklage gemacht werden kann, gibt es überhaupt keinen Richter außer Gott, der die Herzen kennt“.

[21] Hobbes (1984), 381 (42. Kap.), 458 (43. Kap.), 500 (45. Kap.). Vgl. dazu Großheim (1996), 298f.

[22] „Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr’ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt’, so wirst du gerettet werden. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen.“ (Röm 10,9-10)

[23] Manenschijn (1996), 522.

[24] Palaver (1991), 175-241.

[25] Voegelin (2004), 119.

[26] Hobbes (1984), 134 (17. Kap.).

„politischen Theologen" zu sprechen kam, der an der Schwelle des Übergangs von der christlichen Entgöttlichung der Politik hin zu ihrer Wiedervergöttlichung, wie sie sich in den politischen Religionen der Moderne abzeichnete, steht: „Der große Theologe der partikulären gottesunmittelbaren Ekklesia war Hobbes. Er wird oft als Theoretiker der absolutistischen Monarchie verstanden; er war auch das, aber er war mehr, denn er hat das Symbol des Leviathan geschaffen, des unmittelbar unter Gott stehenden und im göttlichen Auftrag gegenüber den Untertanen omnipotentem Staates."[27] Voegelin wusste genau, dass von Hobbes aus nur noch ein kleiner Schritt hin zu den politischen Religionen zu gehen ist. Wenn der „sterbliche Gott" ganz an die Stelle des „unsterblichen Gottes" rückt, dann ist jene „Dekapitierung Gottes" vollzogen, die vom Leviathan direkt zu den politischen Religionen führt.[28] In seinem späteren Werk *Die neue Wissenschaft der Politik* zeigt Voegelin auf, wie sehr bei Hobbes der Versuch vorliegt, „das Christentum als eine englische *theologia civilis* im varronischen Sinn zu etablieren".[29] Wird aber in Hobbes ein Vertreter einer politischen Theologie im Sinne Varros gesehen, so ist genau jene durch Augustinus erfolgte Absage an die politische Theologie zurückgenommen, die den christlichen Westen über Jahrhunderte prägte.[30] Eine genauere historische Analyse des Werkes von Hobbes lässt erkennen, dass bei ihm durchaus eine versteckte Sym-

[27] Voegelin (2007), 43. Ooyen (2006), 111, macht zu Recht darauf aufmerksam, dass Voegelin Hobbes hier indirekt als "politischen Theologen" kritisiert.

[28] Voegelin (2007), 55f: "Die Symbolik der vollständig geschlossenen innerweltlichen Ekklesia brauchte über das Leviathansymbol nur wenig hinauszugehen – der entscheidende Schritt war die Dekapitierung Gottes. In der Symbolik des Hobbes schloß sich die Vielzahl der Menschen zu der Einheit des Commonwealth nach den Regeln gottgewollten Rechts zusammen; und das christliche Commonwealth unterstand als Kollektivperson Gott mit dem Souverän als Gottesmittler. … In der vollendet innerweltlichen Symbolik wird nun die Verbindung zu Gott durchschnitten, und an seine Stelle tritt als Legitimierungsquelle der Gemeinschaftsperson die Gemeinschaft selbst."

[29] Voegelin (2004), 164. Voegelin bezieht sich dabei auf eine Stelle in Hobbes' *Leviathan*, in der dieser die christlichen Könige genauso wie vor ihnen die heidnischen Könige als „Hirten des Volkes" bezeichnete und damit als religiöse Oberhäupter zu erkennen glaubte. Siehe Hobbes (1984), 412 (42. Kap.). In der hier verwendeten Übersetzung des *Leviathan* wird etwas ungenau von „Priester des Volks" gesprochen.

[30] Es würde aber eine grobe Verkürzung darstellen, wenn wir übersehen würden, dass bereits im Mittelalter die Kirche selbst eine Verweltlichung vollzogen hat und sowohl geistliche als auch weltliche Macht inne zu haben versuchte. Hobbes' Staatstheorie muss daher auch bis zu einem gewissen Grad als Spiegelbild dieser kirchlichen Tendenzen verstanden werden. So erkannte zum Beispiel Barion (1984), 431, in Hobbes' Titelzeichnung des Leviathans eine Umkehrung der monistisch-hierokratischen Lehre des Mittelalters – wie sie etwa von Johannes von Salisbury vertreten wurde. Vgl dazu auch Dumont (1991).

pathie mit heidnischen politischen Theologien vorliegt.[31] Eine solche These wird auch durch eine Analyse jener Parallele unterstützt, die sich in Hobbes' *Leviathan* zwischen dem politischen Souverän und dem Gottesbild zeigt.[32] Es ist der Allmachtsgott der Antwortreden im biblischen Buch *Ijob*, der sich im Souverän von Hobbes spiegelt.[33] Aus der Sicht der Theorie René Girard lässt sich dieses Gottesbild auf die im Sündenbockmechanismus entspringende mythische Religion zurückführen und steht im Gegensatz zu jenem „Gott der Opfer“, der ebenso im Buch *Ijob* erkennbar wird und das Zentrum der biblischen Religionen, vor allem des Christentums, bildet.[34]

In Hobbes' politischer Philosophie zeigt sich deutlich, wie sehr gerade im Bereich der Politik viel stärker die mythischen, im Sündenbockmechanismus wurzelnden Muster nachwirken.[35] Die biblische Offenbarung stellt diese Muster dagegen in Frage. Aus politischer Sicht stellt die Offenbarung eine subversive, die im Gründungsmord wurzelnden Ordnungen auflösende Kraft dar. Im Blick auf Hobbes hat Carl Schmitt eine solche Bedrohung durch die biblische Botschaft deutlich angesprochen. In seinen privaten Aufzeichnungen findet sich folgende Notiz: „Der wichtigste Satz des Thomas

[31] Springborg (1996); Springborg (1994).

[32] Die Feststellung solcher Strukturparallelen stellt auch eine Form von politischer Theologie im Sinne von Carl Schmitt dar. Siehe: Böckenförde (1983); Schmitt (1990).

[33] Ottmann (2006), 312f: „Hobbes' politisches Denken säkularisiert die Theologie, und es tut dies in der Form von Parallelaktionen. Der Omnipotenz Gottes entspricht die des Souveräns; der Gewährung des ewigen Lebens die Sicherung des zeitlichen; dem ewigen Frieden der Friede auf Erden für alle, die guten Willens sind; dem Bund Gottes mit Israel der Vertrag des Menschen mit dem Menschen; der Schöpfung Gottes die Schöpfung der künstlichen Körper. Dabei begründet Hobbes im Blick auf AT und NT, daß die Vernunft das ‚Pfund‘ sei, mit dem bis zur Wiederkunft des Herren gewuchert werden soll. Die Argumentation für die Berechtigung der innerweltlichen Vernunft ist theologisch raffiniert und durchaus bedenkenswert. Aus der Parallelisierung von unsterblichem und sterblichem Gott entstehen jedoch auch Verlagerungen des Theologischen ins Politische, die sich verhängnisvoll auswirken müssen. Dem unsterblichen Gott kann man Allmacht und eine willkürliche, der Rechtfertigung nicht bedürftige, unrechtsunfähige Gewalt zuschreiben. Dem sterblichen Gott Analoga dieser göttlichen Allmacht und Gewalt zuzuerkennen, dafür gibt es keinen guten Grund. Eine solche Säkularisierung beginnt auf dem falschen Fuße. Durch sie entsteht eine hybride Staatsgewalt. Hobbes hätte sein Gottesbild besser da lassen sollen, wo er es hergenommen hat: im Buch *Hiob* des AT“.

[34] Girard (1990), 195-211; Palaver (1991), 242-290.

[35] Girard (1990), 82: „Wie die griechische Tragödie spiegeln die Propheten, die Dialoge im Buch Hiob und die Psalmen große politische und gesellschaftliche, aber auch religiöse Krisen wider; ineins mit diesen Krisen verläuft der Niedergang der opferkultischen Religion im strikten Sinn und einer *opferkultischen* Politik im weiteren Sinn. In einigen Punkten ist es bereits möglich, den religiösen Diskurs in einen politischen Diskurs zu übersetzen und umgekehrt.“

Hobbes bleibt: Jesus is the Christ. Die Kraft eines solchen Satzes wirkt auch dann, wenn er im Begriffssystem des gedanklichen Aufbaus an den Rand, ja scheinbar sogar außerhalb des Begriffskreises geschoben wird. Diese Abschiebung ist ein der Verkultung Christi analoger Vorgang, wie ihn der Großinquisitor Dostojewskis vornimmt. Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum entanarchisieren, ihm aber im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf zu verzichten."[36] Gemäß diesen Worten zeigt sich Hobbes als ein politischer Theologe, der die durch die biblische Offenbarung bewirkte Destabilisierung der politischen Sphäre mittels einer mythischen Theologie, wie sie der Großinquisitor repräsentiert, einzudämmen versucht, ohne dabei aber den grundsätzlich vorgegebenen christlichen Rahmen aufzugeben. Sehen wir – im Unterschied zu Schmitt – im Großinquisitor nicht den Katholizismus verkörpert, sondern eine auf die archaischen Ursprünge zurückweisende sakrifizielle Theologie, so bestätigt diese Aufzeichnung, die mittels Voegelin und Girard erfolgte Einordnung von Hobbes als eines politischen Theologen, der stärker dem mythischen als dem biblischen Denken verpflichtet ist.

2. Carl Schmitt als politischer Theologe eines Heidenchristentums

Diese These gilt noch stärker für die politische Theologie von Carl Schmitt selbst. Die obige Notiz zu Hobbes ist nämlich auch eine sehr interessante und wichtige Aussage über Schmitts eigene Haltung. Damit ergibt sich im Blick auf Schmitts politische Theologie ein anderes Bild, als es Heinrich Meier und Mark Lilla nahe legen. Schmitt steht nicht wirklich für den Gehorsam gegenüber der biblischen Offenbarung als solcher, sondern nimmt noch deutlicher als Hobbes eine heidenchristliche Position ein, d. h. er vertritt im Mantel des Katholizismus eine letztlich mythische Theologie, die seine politische Theorie stützen soll.[37] Ich möchte dies am Beispiel von Schmitts Antisemitismus aufzeigen, weil dieser ausdrücklich von

[36] Schmitt (1991), 243.
[37] Vgl. Palaver (1998b).

Meier und Lilla als Beispiel für dessen politische Theologie im Sinne ihrer engen Definition genannt wird.[38]

Abgesehen von opportunistisch motivierten antisemitischen Äußerungen Schmitts während der Zeit, in der er eine wichtigere Rolle im Dritten Reich zu spielen versuchte, fällt auf, dass er in seinen grundsätzlicheren Aussagen zum Judentum immer wieder zwischen verschiedenen jüdischen Traditionen unterschieden hatte. In Schmitts Auseinandersetzung mit Hobbes' *Leviathan* zeigt sich, dass sich seine Kritik des Judentums nicht generell gegen das Judentum als solchem richtet, sondern er die „Judenchristen" kritisiert, womit er vor allem die prophetische Tradition im Judentum meint.[39] Ähnlich lässt sich Schmitts spezifischer Antisemitismus – der letztlich nicht gegen die jüdische Rasse gerichtet ist – auch in seiner Auseinandersetzung mit der politischen Raumproblematik erkennen. Die vorexilische Tradition ist ausdrücklich von seiner Kritik, dass das Judentum eine der Hauptursachen der modernen Ortlosigkeit sei, ausgenommen und als positives Beispiel für die Verbindung von Nomos und Ortung genannt.[40] Schmitts Differenzierung verschiedener Richtungen im Judentum lässt sich mittels der mimetischen Theorie Girards erhellen. Schmitt optiert für jene Traditionen im Judentum, die durch ihre Nähe zur Logik der archaischen Mythen mit ihrer Verwurzelung im Sündenbockmechanismus gekennzeichnet sind, während er zu jenen Traditionen Distanz hält, die gerade umgekehrt die Entschleierung der mythischen Logik bedeuten. Um diese These literarisch zu illustrieren möchte ich auf Thomas Manns Roman *Doktor Faustus* aus dem Jahre 1947 verweisen, einem Werk, das ausdrücklich auch der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus gewidmet ist. Im Privatgelehrten Dr. Chaim Breisacher beschreibt Mann eine Person, der die prophetische Tradition des Alten Testaments angewidert zurückweist, weil diese Tradition aus einem „gegenwärtigen Nationalgott, diesem Inbegriff der metaphysischen Volkskraft" einen „abstrakten und allgemeinmenschlichen Gott im Himmel" gemacht habe.[41] Ausdrücklich greift Breisacher

[38] Meier (1994); Lilla (2006), 71-74.

[39] Schmitt (1995b), 20f.

[40] Schmitt (1985b), 502; Schmitt (1985a), 427; Schmitt (1995a), 579f.; Schmitt (1970), 112; vgl. Palaver (1996), 113-117, 123-125. Aus dieser Sicht ist gegen Lillas ausdrückliche Kritik auch Schwab zuzustimmen, der berichtete, dass Schmitt ihm gegenüber den Staat Israel als sehr positiv beurteilte: "At last they [Jews] again have contact with a soil they can call their own." Schwab (1996).

[41] Mann (2008), 376f. (28. Kap.).

König David, Salomo und die Propheten an. Nach Breisacher geht der ursprüngliche gegenwärtige Volksgott „dem Volk in einer Feuersäule voran, dort will er im Volke wohnen, im Volke umhergehen und seinen *Schlachttisch* haben". Die prophetische Opferkritik ist nach Breisacher unerhört, „ein Schlag impertinenter Aufklärung ins Gesicht des Pentateuch, der das Opfer ausdrücklich als ‚das Brot' also als die wirkliche Nahrung Jahwes bezeichnet". Wir wissen heute, dass Mann mit Breisacher einen jüdischen Denker karikierte, der in den 20er Jahren tatsächlich eine Rückkehr zu einem mythischen Judentum forderte. Mann zitierte in seinem Roman wörtliche Passagen aus Oskar Goldbergs Werk *Die Wirklichkeit der Hebräer*.[42] Schmitts Differenzierung zwischen Juden und Judenchristen, bzw. zwischen vor- und nachexilischem Judentum berührt sich mit der Position Goldbergs. Aus Briefen und Sekundärliteratur wissen wir heute, dass Schmitt sich tatsächlich mit Goldberg auseinandersetzte und diesen Philosophen des Mythos wirklich schätzte.[43] Aus der Sicht der Theorie Girards zeigt sich also, dass sich Schmitts Antisemitismus letztlich gegen den Kern der biblischen Offenbarung selbst und damit auch gegen jedes biblisch ausgerichtete Christentum richtet.

3. Karl Barths Primat der Theologie vor der Politik

Sowohl Hobbes als auch Schmitt lassen sich also nicht mit dem von Meier und Lilla vertretenen engen Konzept von politischer Theologie in ihrer Beziehung zur biblischen Offenbarung verstehen. Beide, Hobbes und Schmitt, zeigen sich als politische Theologen, die eine heidenchristliche Ausrichtung kennzeichnet, also eher zum alten mythischen Denken als zur biblischen Offenbarung neigen.

Im Gegensatz zu Meier und Lilla bevorzuge ich ein weites Konzept politischer Theologie. Aus einem solchen Verständnis heraus lassen sich letztlich alle politischen Theorien auch einer bestimmten politischen Theologie zuordnen. Anthropologisch steht die Annahme des *homo religiosus* im Hintergrund dieses weiten Verständnisses von politischer Theologie.[44] Insofern alle Menschen religiöse Wesen sind, ist auch das politische Zusammenleben der Menschen immer mit Religion – im weiten Sinne verstanden – ver-

[42] Goldberg (2005), 48-52, 161.
[43] Voigts (1992), 218, 286.
[44] Palaver (2007).

bunden. Erik Voegelins Buch *Die politischen Religionen* von 1938 drückt dies sehr klar aus. Der Mensch erfährt sich in seiner Kreatürlichkeit als ein fragwürdiges Wesen, das auf ein Heiliges sich ausrichtet, das sowohl im überweltlichen als auch im innerweltlichen Bereich gefunden werden kann.[45] Der *homo religiosus* lässt letztlich keine völlige Abspaltung des Religiösen vom Politischen zu: „Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt."[46] Ganz ähnliche Gedanken lassen sich übrigens bei Mahatma Gandhi finden, der auch jedes rigorose Aufspalten der menschlichen Sphären und damit eine scharfe Trennung zwischen Religion und Politik aus anthropologischen Gründen zurückweist:

[45] Voegelin (2007), 15-18: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hangt, zerrt es. … Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt, wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine sakrale und wertmäßige Rekristallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den heiligen Mittelpunkt, verfestigen sich zu Systemen, füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die ‚richtige' Ordnung des Seins verteidigt. Unsere Zeit ist heute dicht an dicht erfüllt von religiösen Ordnungen dieser Art, und die Folge ist eine babylonische Sprachverwirrung da die Zeichen einer Sprache abgründig unterschiedene sakrale, magische und Wertqualitäten haben, je nach dem Sprecher, der sie gebraucht. Die Sprache ist heute innerhalb eines Volkes nicht mehr allgemein verbindlich, sondern zerrissen in Sondersprachen nach den Linien der politisch-religiösen Spaltungen. Wir verfügen nicht über selbstverständliche Worte, mit denen die geistigen Tatsachen dieses Bereiches benannt werden könnten. Anhänger von Bewegungen, die religionsfeindlich und atheistisch sein wollen, sträuben sich dagegen, daß auf dem Grund ihrer fanatischen Haltung religiöse Erlebnisse zu finden sein sollen, nur anderes als heilig verehrend als die Religion, die sie bekämpfen. Wir müssen daher eine sprachliche Entscheidung fällen: die Geistreligionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen."

[46] Voegelin (2007), 63. Lilla (2007), 30, distanziert sich ausdrücklich von Voegelins anthropologischer Annahme und verweist dabei auf Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac: "This hydraulic notion of a religious drive that reappears in secular life if it is denied access to the divine has been a staple of Counter-Enlightenment thought since the nineteenth century, especially among Christian theologians protesting the course of modern history."

„Ich behaupte, daß der menschliche Geist oder die menschliche Gesellschaft sich nicht abschotten lassen in hermetische Sparten: Soziales, Politik, Religion. Sie alle wirken ineinander und aufeinander."[47]

Dieser breite anthropologische Zugang allein genügt allerdings noch nicht. Er reduziert das Verständnis von Religion doch zu sehr auf ihre Funktion im individuellen und politischen Leben der Menschen. Er zeigt zwar, dass wir den Fragen der Religion letztlich nicht ausweichen können, aber er macht es sehr schwierig, inhaltlich zwischen den verschiedenen Religionen zu unterscheiden.[48] So besteht ja eine der Schwierigkeiten des Begriffs der politischen Religion schon darin, dass er innerweltliche und überweltliche Religionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versucht.[49] Voegelin hat später diesen Begriff auch deshalb wieder fallen gelassen, obwohl er durchaus auch heute noch sinnvoll verwendet werden kann und vermutlich auch verwendet werden muss.[50] Dennoch geht es um einen zusätzlichen Schritt, der zum funktionalen Verständnis hinzukommen muss. Es geht um die inhaltliche Unterscheidung der verschiedenen Formen von Religion bzw. verschiedener politischer Theologien. Damit ist eine genuin theologische Aufgabenstellung gegeben, weil es hier um die inhaltliche Reflexion über verschiedene Formen der „Gottes"-Rede geht. Mit dieser theologischen Aufgabe ist auch die Frage nach der Wahrheit mitgegeben.

Wir können dazu auf das wichtige Beispiel von Karl Barth verweisen, der sich zur Zeit des aufstrebenden Nationalsozialismus und der ihn begleitenden politischen Theologien deutlich von allen For-

[47] Gandhi (1983a), 76; Vgl. Conrad (2006).

[48] Hannah Arendt stand den Konzepten „politische Religion" bzw. „säkulare Religion" aufgrund ihres bloßen Funktionalismus sehr skeptisch gegenüber. Als schlagendes Beispiel verweist sie auf das Problem, mittels des Idealtypus des „charismatischen Führers" nicht mehr zwischen Jesus und Hitler unterscheiden zu können: „Aus der Sicht des Sozialwissenschaftlers seien Hitler und Jesus identisch, weil sie dieselbe soziale Funktion erfüllten. Offensichtlich ist eine solche Schlussfolgerung nur für Menschen möglich, die sich weigern, das zur Kenntnis zu nehmen, was Jesus oder Hitler gesagt haben." Arendt (2000), 317.

[49] Behrens (1997).

[50] Maier (2007a), 119: Der Begriff der „politischen Religionen" ist „eine vielleicht unzulängliche, aber doch vorläufig – wie ich meine – unentbehrliche Kennzeichnung. Erinnert er doch daran, daß sich Religion nicht beliebig aus der Gesellschaft vertreiben läßt, daß sie, wo es versucht wird, in oft unberechenbarer, pervertierter Gestalt zurückkommt. Insofern sind die modernen Totalitarismen auch ein Lehrstück über rechte und falsche Aufklärung – ein Appell von der schlecht informierten an eine besser zu informierende Moderne."

men von Theologie distanzierte, die sich in politische Abhängigkeiten begaben und die Theologie auf die Stufe eines bloßen Anhängsels der Politik reduzierten. Während Barth am Beginn seiner theologischen Entwicklung noch mit dem religiösen Sozialismus sympathisierte, distanzierte sich der dialektische Theologe später von jeder Form von politischer Theologie. Die politische Theologie jener Theologen, die sich dem Nationalsozialismus annäherten, konnte für Barth nicht einfach durch eine andere politische Theologie ersetzt werden.[51] Der Kirchenhistoriker Klaus Scholder nimmt in seinem Rückblick auf die Zeit der Weimarer Republik eine deutlich von Barth geprägte Position ein: „Wo die politische Entscheidung zum Kriterium der Theologie wird – und das geschieht in jeder politischen Theologie – werden Politik *und* Theologie blind, hilflos und verdorben. Das ist eine Erkenntnis, die sich aus der Geschichte der politischen Theologie im 20. Jahrhundert aufdrängt."[52] Diese Distanzierung von jeder politischen Theologie bedeutete aber keineswegs eine vollständige Entpolitisierung von Theologie, denn auch eine letztlich unmögliche politische Enthaltsamkeit von Kirche und Theologie bot keinen Ausweg aus dem Dilemma. Nur eine theologische Argumentation konnte der gestellten Herausforderung gerecht werden. In Karl Barths erstem Referat nach der Machtergreifung Hitlers im Jahre 1933, das er im März in Dänemark hielt, betonte er das notwendige „Primat der Theologie vor der Politik"[53]. Sein Vortrag trug den bezeichnenden Titel „Das erste Gebot als theologisches Axiom". Darin wird Barth sowohl der anthropologischen Einsicht gerecht, dass wir Menschen dem Religiösen nicht ausweichen können als auch der Tatsache, dass wir der fundamentalen Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern bedürfen. Das anthropologisch verständliche faktische Vorhandensein falscher Götter versteht Barth mit Luther als das, „woran ein Mensch sein Herz hängt"[54]. Insofern Menschen ihre Herz an weltliche Dinge hängen, existieren für sie auch die Götzen: „Das Gebot sagt von diesen andern Göttern gar nicht einfach, daß sie keine Wirklichkeit hätten. Es setzt bekanntlich vielmehr voraus, daß sie eine bestimmte Wirklichkeit hätten, so gewiß es voraussetzt, daß es Völker gibt, die sie als Götter *haben,* die diesen Göttern ihr *Herz* schenken. Wo das

[51] Vgl. Scholder (1986), 546.
[52] Scholder (1986), 133.
[53] Scholder (1986), 550.
[54] Barth (2009), 400.

geschieht, *da sind* eben Götter.“[55] Gegen diesen Götzendienst ruft das biblische Gebot zum wahren Gottesglauben auf. Im Blick auf die damals vorherrschenden Begriffe der politischen Theologie wie Volkstum, Sitte oder Staat fordert Barth daher dazu auf, diese theologisch von der Offenbarung her zu beurteilen und sie nicht umgekehrt zum Maßstab der Theologie zu erheben: „Wenn die Theologie es, wissend um ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem ersten Gebot, in der Tat nicht unterlassen kann, indem sie von der Offenbarung redet, auch vom Menschen, von Vernunft und Erfahrung, von Geschichte und geschöpflicher Existenz und dann gewiß auch von Volkstum, Sitte und Staat zu reden, dann wird sich diese Verantwortlichkeit darin zeigen, daß sie jene andern Instanzen nach Maßgabe der Offenbarung und nicht etwa die Offenbarung nach Maßgabe jener andern Instanzen interpretieren wird. Sie wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Himmels zu sehen und zu verstehen.“[56] In Ausrichtung auf das erste Gebot des Dekalogs weist also Barth die politische Instrumentalisierung jener zu seiner Zeit vorherrschenden politischen Theologien zurück. Im Sinne einer Ausrichtung auf die biblische Offenbarung betätigt er sich damit selbst als politischer Theologe, aber eben gerade in Abwehr jener politischen Theologien, die sich der politischen Religion des Nationalsozialismus andienten. Darüber hinaus ist dieser politischen Theologie auch jeglicher fundamentalistischer Autoritarismus fremd, der aus der Ausrichtung auf die biblische Offenbarung eine Waffe gegen theologische Gegner formen würde. Bei all seiner scharfen Kritik am Neuprotestantismus und am Katholizismus weiß Barth, dass jeder Theologe selbst immer in Gefahr steht, das erste Gebot zu missachten. Daher brauche es den theologischen Streit um dieses Gebot und die Fähigkeit, auch die eigene Position immer wieder in Frage stellen zu lassen: „Jede Theologie hat auch ‚andere Götter‘ und sicher immer da am meisten, wo man und wo sie selbst es am wenigsten merkt. Darum muß Rede und Gegenrede stattfinden, darum muß Streit sein in der Theologie, damit es nirgends zu einem Frieden komme mit den sicher überall mitherrschenden und mitanerkannten ‚andern Göttern‘. Auch die aufs strengste auf das erste Gebot ausgerichtete Theologie wird allen

[55] Barth (2009), 401.
[56] Barth (2009), 405.

Anlaß haben, für einen vielleicht gerade vom ersten Gebot her gerade gegen sie zu erhebenden Widerspruch offen zu bleiben. Auch sie wird nie durch ihr Werk, sondern (wenn überhaupt) nur durch die Vergebung der Sünden gerechtfertigt sein. Und darum kann der Streit in der Theologie, auch der gute notwendige Streit, auch der schwere Streit gegen den Katholizismus, und auch der schwerere Streit gegen die natürliche Theologie im modernen Protestantismus doch nur mit vorletztem und ja nicht mit absolutem Ernst und Zorn geführt werden. Wir durchschauen ja keine Theologie so, daß wir mit letzter Bestimmtheit behaupten könnten: sie hat ‚andere Götter' neben dem Deus ecclesiae. Wir können uns nur gemeinsam an das erste Gebot erinnern."[57]

Mark Lilla gesteht Barth zwar zu, dass dieser eine Nähe zu Hobbes' großer Trennung von Religion und Politik aufweise und insofern eine negative politische Theologie vertrete, aber gleichzeitig macht er Barth indirekt gerade für das Aufkommen jener politischen Religion verantwortlich, gegen die sich der dialektische Theologe tatsächlich stemmte.[58] Hier zeigt sich eine der deutlichsten Schwächen des Buches von Lilla. Der Rundumschlag gegen jede politische Theologie zwingt Lilla dazu, einem Denker wie Karl Barth eine Verantwortung am Aufstieg des Nationalsozialismus nachzusagen, indem dessen theologische Zurückweisung unmittelbarer Politisierungen und dessen theologischer Rhetorik die Verantwortung für das Aufkommen dieser politischen Religion in die Schuhe geschoben wird.[59] Im Nationalsozialismus kamen aber nicht Barthsche Impulse auf eine wie immer gedachte indirekte Weise zum Ausbruch, sondern jenes religiöse Verlangen, das in der damaligen Welt keine adäquate Antwort erfuhr und dringend einer theologischen Orientierung bedurft hätte.

Diese notwendige Aufgabe einer inhaltlichen theologischen Orientierung lässt sich auch am Beispiel der Theologie Adolf Hitlers näher beschreiben. Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher untersuchte eingehend diese Theologie, um am Ende seiner Studie festzuhalten, dass letztlich die theologischen Inhalte im Zentrum der Beurteilung stehen müssen. Schon vor seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus fand er eine Antwort auf diese Ideologie in einer „Schlüsselszene des christlichen

[57] Barth (2009), 411.
[58] Lilla (2008), 276.
[59] Lilla (2008), 276-278, 284f.

Glaubens und auch der Liturgie: in der Verehrung des gekreuzigten Jesus".[60] Im Anschluss an diese sehr persönliche Bemerkung schließt er sein Buch mit einer systematischen Stellungnahme ab, die auch für jede Auseinandersetzung mit unterschiedlichen politischen Theologien zentral ist: „Es ist nicht gleichgültig, welche Theologie man treibt, es ist nicht gleichgültig, an welchen Gott man glaubt." Im Anschluss an Girards mimetische Theorie haben wir eine solche theologische Bewertung schon hinsichtlich des Gottesbildes von Hobbes unternommen, das eben auf mythische Wurzeln verweist und nicht mit dem „Gott der Opfer" identisch ist. Auch im Blick auf Schmitt lässt sich eine solche theologische Bewertung vornehmen. In seinem Buch *Römischer Katholizismus und politische Form* von 1923 wird die Kirche politisch in den Blick genommen und vor allem als eine Machtform gepriesen. Nach Schmitt ist die Kirche darin Repräsentantin Christi. Das Christusbild, das dabei für Schmitt ausschlaggebend ist, hat aber mit dem Gekreuzigten nichts zu tun. Die Kirche repräsentiert nach Schmitt „den regierenden, herrschenden, siegenden Christus".[61] Es verwundert nicht, dass Schmitt sich in dieser Schrift auch ausdrücklich mit dem Großinquisitor identifizierte. Für das Denken von Schmitt bleibt ein sakrifizielles Gottesbild bestimmend.

4. Johannes Paul II. und Mahatma Gandhi als politische Theologen der modernen Demokratie

Hat aber die Theologie im Sinne eines Bemühens um Wahrheit auch eine Bedeutung für die Politik in unseren modernen Demokratien? Eine solche Frage drängt sich ja im Anschluss an Lillas Kritik der politischen Theologie auf. Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich wieder von den konkreten Theologien ab. Eine Theologie, wie sie das Denken Schmitts prägt, ist mit unseren modernen demokratischen Vorstellungen sicher nicht kompatibel. Demgegenüber lässt sich aber gerade am Beispiel der katholischen Kirche zeigen, wie das in den letzten Jahrzehnten vertiefte Bemühen um ein besseres Verständnis der biblischen Offenbarung zu einer Öffnung hin zur Religionsfreiheit und zu einer Entdeckung der Gewaltfreiheit geführt hat, die gerade auch wichtige theologische Maßstäbe für das

[60] Bucher (2008), 173.
[61] Schmitt (1984), 53. Vgl. Schwager (1986), 49f.

politische Zusammenleben darstellen. Diese inhaltliche Entwicklung verdankt sich gerade der Ausrichtung auf die Wahrheit des „Gottes der Opfer“. Diese theologisch ermöglichte Orientierung ist auch für unsere Demokratien bedeutend, weil sie vor dem Abgleiten in Totalitarismen bewahren kann. Johannes Paul II. forderte ausdrücklich diese Wahrheit in seiner Enzyklika *Centesimus annus* von 1991 im Blick auf die Demokratie ein.[62] Damit will er sich dem Relativismus und dessen totalitärer Versuchung entgegenstellen, ohne allerdings die moderne Trennung von Kirche und Staat dadurch in Frage zu stellen. Denn in Absetzung von fundamentalistischen Positionen erklärt er ausdrücklich, dass die christliche Wahrheit niemanden zwingen darf. Somit vertritt Johannes Paul eine politische Theologie.[63] Ihr politischer oder – präziser gesagt – öffentlicher Ort ist aber nicht mehr wie früher – im Zeitalter der konstantinischen Kirche – der Staat, sondern die Zivilgesellschaft.[64]

Eine ähnliche Haltung lässt sich übrigens auch im Werk Mahatma Gandhis entdecken, um ein Beispiel aus einem ganz anderen religiösen Kulturkreis zu nennen.[65] Obwohl Gandhi für einen säkularen Staat in Indien eintrat, der eine klare Trennung zu den religiösen Institutionen zur Voraussetzung hatte, kritisierte er gleichzeitig eine strikte Trennung von Religion und Politik. Er betonte die Notwendigkeit einer Spiritualisierung der Politik, die diese in Richtung einer religiösen Wahrheit transformieren soll, die immer mehr zur Gewaltfreiheit und zum liebenden Dienst am Nächsten führt. Auch bei Gandhi spürt man den Geist des „Gottes der Opfer“: „Um den allwaltenden und alldurchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muß man zuvor gelernt haben, sogar das geringste Wesen der Schöpfung zu lieben wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich gegen irgendein Lebensgebiet, es sei, welches es wolle, zu verschließen. Deshalb hat mich auch meine Inbrunst zur Wahrheit auf das Feld der Politik geführt. Und ich darf ohne das geringste Bedenken, wenngleich in aller Demut, sagen, daß die, die da behaupten, Reli-

[62] Johannes Paul II. (1992), Nr. 46. Vgl. Palaver (1998a), 109-111.

[63] Böckenförde (2004), 295-315 („Das neue politische Engagement der Kirche. Zur ‚politischen Theologie' Johannes Pauls II.“).

[64] Die heute von der katholischen Kirche befürwortete Trennung von Kirche und Staat resultiert nach Casanova (1996), 194, nicht in der Privatisierung der Kirche, sondern „bedeutet lediglich, *dass nun die Zivilgesellschaft zum öffentlichen Ort der Kirche geworden ist*, und nicht mehr, wie früher der Staat oder die politischen Gesellschaft“.

[65] Vgl. Conrad (2006).

gion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion heißt.“[66]

Wo mit politischer Theologie der Geist der Gewaltfreiheit und Nächstenliebe in der Welt gestärkt wird, trägt sie wesentlich zu einer menschenfreundlichen Orientierung der Politik bei. Jede strikte Trennung von diesem Geist würde unsere politischen Verhältnisse inhumaner machen. Dabei müssen die Religionen gleichzeitig möglichst weit von allen politischen Gewaltmitteln entfernt bleiben. Diesbezüglich folgt die Trennung von Religion und Politik gerade aus dem Geist religiöser Gewaltfreiheit.[67] Es ist daher beispielsweise die erste und vorrangigste Aufgabe der christlichen Kirchen diesem Geist der Gewaltfreiheit konkret Gestalt zu geben und dadurch der Welt ein Vorbild und der Politik Orientierung zu geben. Eine solche Haltung ist eine Form von politischer Theologie, die weder als autoritäre Unterwerfung unter die biblische Offenbarung diffamiert werden darf, noch im Gegensatz zur modernen Trennung von Kirche und Staat steht.

Literatur

Arendt, Hannah (²2000): „Religion und Politik (1953)“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, 305-324.

Assmann, Jan (2003): *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.

Barion, Hans (1984): *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Barth, Karl (2009): „Das erste Gebot als theologisches Axiom (1933)“, in: *Schriften I: Dialektische Theologie*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 392-412.

Behrens, Mathias (1997): "'Politische Religion' – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff", in: Maier, H., Hg.: *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Band II*. Paderborn: Schöningh, 249-269.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (²1983): „Politische Theorie und politische Theologie“, in: Taubes, J. Hg.: *Religionstheorie und Politische Theologie.*

[66] Gandhi (1983b), 257.

[67] Conrad (2006), 110, hält im Anschluss an Gandhi fest, „dass aus Gründen der Substanz die religiöse Unterscheidung von der Politik in der Handlungsform ihren innerweltlichen Ort hat, nicht in der Abzirkelung vorbehaltener Jurisdiktionsbereiche“.

Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München: Wilhelm Fink Verlag, 16-25.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): *Kirche und christlicher Glaube in der Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*. Münster: LIT.

Bucher, Rainer (2008): *Hitlers Theologie*. Würzburg: Echter.

Casanova, José (1996): „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich", in: Kallscheuer, O. Hg.: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 181-210.

Casanova, José (2006): „Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich", in: *Leviathan* 34 (3), 305-320.

Casanova, José (2009a): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Casanova, José (2009b): „Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung", in: Guggenberger, W., u.a., Hg.: *Politik, Religion und Markt. Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 19-39.

Conrad, Dieter (2006): *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Dumont, Louis (1991): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Dumouchel, Paul (2000): „The Political Problem of Religion. Hobbes's Reading of the Bible", in: Stewart, M. A., Hg.: *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1-27.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1983a): *Ausgewählte Texte*. Hrsg. von R. Attenborough. München: Goldmann.

Gandhi, Mohandas Karamchand (1983b): *Mein Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Girard, René (1990): *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Zürich: Benziger.

Goldberg, Oskar (2005): *Die Wirklichkeit der Hebräer. Wissenschaftliche Neuausgabe*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Großheim, Michael (1996): „Religion und Politik. Die Teile III und IV des Leviathan", in: Kersting, W. Hg.: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag, 283-316.

Hobbes, Thomas (1984): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Johannes Paul II. ([8]1992): „Centesimus annus (1991)", in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Hg.: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Bornheim: Ketteler-Verlag, 689-764.

Krämer, Gudrun (2007): „Zum Verhältnis von Religion, Recht, Politik. Säkularisierung im Islam“, in: Joas, H./Wiegandt, K., Hg.: *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 172-193.

Lilla, Mark (1997): „The Enemy of Liberalism“, in: *New York Review of Books* 44 (8): 38-44.

Lilla, Mark (2006): *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. New York: New York Review Books.

Lilla, Mark (2007): „Mr. Casaubon in America“, in: *New York Review of Books* 54 (11): 29-31.

Lilla, Mark (2008): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage Books.

Lohfink, Norbert (1987): „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen“, in: Schreiner, J., Hg.: *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*. Freiburg: Herder, 33-86.

Lübbe, Hermann ([2]1983): „Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion“, in: Taubes, J., Hg.: *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 45-56.

Maier, Hans (2007a): „Religiöse Elemente in den modernen Totalitarismen (1995)“, in: Ders.: *Politische Religionen*. Gesammelte Schriften 2. München: Beck, 107-119.

Maier, Hans (2007b): „Politische Theologie – neu besehen (2003)“, in: in: Ders.: *Politische Religionen*. Gesammelte Schriften 2. München: Beck, 90-104.

Manenschijn, Gerrit (1996): „Thomas Hobbes, Urheber der politischen Theologie der Moderne“, in: *Evangelische Theologie* 56 (6), 511-527.

Mann, Thomas ([36]2008): *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Meier, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Meier, Heinrich ([2]1995): „Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff“, in: Assmann, J., Hg.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 7-19.

Niewöhner, Friedrich (2001): „Vernunft als innigste Ergebenheit in Gott. Lessing und der Islam“, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 262, 10. November, 53.

Ooyen, Robert Chr. van (2006): „Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt. Eric Voegelins ‚politische Religionen‘ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie“, in: Ders.: *Politik und Verfassung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 93-112.

Ottmann, Henning (2006): *Geschichte des politischen Denkens. Band 3. Neuzeit. Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Palaver, Wolfgang (1991): *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*. Innsbruck: Tyrolia.

Palaver, Wolfgang (1996): „Carl Schmitt on Nomos and Space", in: *Telos* 106, 105-127.

Palaver, Wolfgang (1998a): „Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie", in: Autiero, A. Hg.: *Ethik und Demokratie. 28. Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1997/Münster)*. Münster: LIT, 85-111.

Palaver, Wolfgang (1998b): *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Palaver, Wolfgang (2007): „Gott oder Götze – oder warum die Säkularisierung am homo religiosus ihre anthropologische Grenze findet", in: Schweidler, W. Hg.: *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 230-241.

Peterson, Erik (1994): *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques ([2]1996): *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Düsseldorf: Winkler Verlag.

Schmitt, Carl (1970): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl ([2]1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmitt, Carl ([3]1985a): „Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft (1943/44)", in: Ders.: *Verrfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 386-429.

Schmitt, Carl ([3]1985b): „Nehmen/Teilen/Weiden (1953). Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen", in: Ders.: *Verrfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 489-504.

Schmitt, Carl ([5]1990): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1991): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1995a): „Nomos – Nahme – Name (1959)", in: Ders.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 573-591.

Schmitt, Carl ([2]1995b): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers*. Köln: Klett-Cotta.

Scholder, Klaus (1986): *Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*. Berlin: Ullstein.

Schwab, George (1996): „Introduction“, in: Schmitt, C., Hg.: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press, ix-xxxi.

Schwager, Raymund (1986): „Religion als Quelle des Unfriedens? Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik“, in: *Stimmen der Zeit* 204 (1), 41-52.

Springborg, Patricia (1994): „Hobbes, Heresy, and the *Historia Ecclesiastica*“, in: *Journal of the History of Ideas* 55 (4), 553-571.

Springborg, Patricia (1996): „Thomas Hobbes on Religion“, in: Sorell, T., Hg.: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 346-380.

Taubes, Jacob ([2]1983): „Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes“, in: Ders. Hg.: *Religionstheorie und Politische Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 9-15.

Taylor, Charles (2009): „Die Bedeutung der Säkularismus“, in: Forst, R., u.a., Hg.: *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 672-696.

Tuck, Richard (1989): *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Voegelin, Eric (2004): *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. Übersetzt von I. Gattenhof. München: Wilhelm Fink Verlag.

Voegelin, Eric ([3]2007): *Die politischen Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Voigts, Manfred (1992): *Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Agora Verlag.

Politische Philosophie vs. Politische Theologie? Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Säkularisierung

Andreas Hetzel

In seinem Beitrag *Ist das Theologische vermeidbar? Politische Theologie von Thomas Hobbes bis Carl Schmitt* setzt sich Wolfgang Palaver kritisch mit dem von Heinrich Meier[1] und Mark Lilla[2] unternommenen Versuch auseinander, der politischen Theologie im Namen der politischen Philosophie den Prozess zu machen. Lilla begreift politische Theologie als antimodernistisches und tendenziell totalitäres Projekt der Fundierung politischer Gemeinwesen in einer göttlichen Ordnung. Als jüngstes historisches Beispiel führt er den islamischen Fundamentalismus unserer Tage an. Die politische Philosophie verfolge demgegenüber ein radikal innerweltliches Anliegen; sie verstehe politische Strukturen ausschließlich als Produkte menschlichen Handelns. Als exemplarischer Gewährsmann einer politischen Theologie gilt Lilla der deutsche Staatsrechtler Carl Schmitt, als Vertreter der politischen Philosophie diskutiert er Thomas Hobbes. Die Argumentation von Wolfgang Palaver setzt vor allem bei dieser Wahl an und zeigt, dass sich einem genaueren Blick auf die beiden Autoren ein anderes Bild präsentiert. Ich möchte im Folgenden zunächst auf der gleichen Linie weitere Hinweise auf die Möglichkeit einer alternativen Lektüre von Hobbes und Schmitt geben (1), um in

[1] Vgl. Meier (1994).
[2] Vgl. Lilla (2008).

einem zweiten Schritt das Säkularisierungskonzept zu problematisieren, das der Argumentation von Meier und Lilla zugrunde liegt (2).

1.

Was Lilla der politischen *Theologie* unterstellt, kann zunächst als dezidiertes Anliegen der politischen *Philosophie* gelten. So bemüht sich bereits die politische Philosophie Platons darum, menschliche Praxis in einer zeitlosen Ordnung zu verankern, die sich am ehesten als κόσμος beschreiben lässt, als geordnete, in sich geschlossene und harmonische Welt. Im *Timaios* wird ganz explizit darauf hingewiesen, dass sich die politische „Gesetzgebung [τὸν νόμον] gleich von Anfang an um die Weltordnung [κόσμον]" (Plat. *Tim.* 24b) zu bemühen habe.[3] Metaphysik und Politik gehen hier eine fatale, die Tradition der abendländischen politischen Philosophie nachhaltig prägende Allianz ein. Platon charakterisiert den idealtypischen Staat, dessen Bild Sokrates in der *Politeia* zeichnet, als „Musterbild", „göttliches Urbild" oder „Grundriss des Staates" (γράψας παράδειγμα, Plat. *Pol.* V 472d; τῷ θείῳ παραδείγματι, VI 500e; σχῆμα τῆς πολιτείας, VI 501a), das keinen hypothetischen, regulativen oder gar utopischen Charakter habe, sondern – unter der *einen* Bedingung der Installation des Philosophenkönigtums – genau „so ausgeführt werden kann", wie es von Sokrates „beschrieben wird" (Plat. *Pol.* V 473a).

Die Klassiker der neuzeitlichen politischen Philosophie bleiben diesem Verständnis über weiten Strecken verpflichtet. In den großen politiktheoretischen Entwürfen von Hobbes, Rousseau und Locke geht es, wie Hannah Arendt herausgearbeitet hat, immer um das *Herstellen der Gesellschaft* nach theoretischen Vorgaben.[4] Dies gilt auch und gerade für den Rationalisten Thomas Hobbes, dessen Souverän nicht zuletzt den platonischen Philosophenkönig beerbt. Hobbes steht insofern nicht, wie es eine Standardinterpretation nahe legt, am Anfang einer philosophischen Geschichte der *Entdeckung* des Politischen, sondern eher am Anfang einer Geschichte der Aktualisierung

[3] In diesem Sinne schreibt Cornford: "Plato intends to base his conception of human life, both for the individual and for society, on the inexpugnable foundation of the order of the universe." Cornford (1997), 6.

[4] Vgl. Arendt (1994), 28. Arendt selbst bindet das Politische demgegenüber wieder an das aristotelische Praxis-Konzept an, welches sie radikalisiert. Sie begründet damit eine Tradition politischen Denkens, die das Politische als autonome Kraft der Selbstinstituierung von Gesellschaft begreift. Aufgenommen wird dieser Ansatz etwa von Cornelius Castoriadis, Claude Lefort und Ernesto Laclau. Vgl. hierzu Marchart (2007).

einer alten philosophischen Politikverleugnung. Vor diesem Hintergrund weist Palaver in seinem Beitrag darauf hin, dass die Hobbessche Souveränität theologische Fundierungsmodelle des Politischen beerbt; Hobbes stehe insofern „zuerst für eine Einheit von Politik und Religion, die durch den Souverän ausgeübt wird". Die weitere Geschichte der politischen Philosophie der Neuzeit lässt sich über weite Strecken als Geschichte einer Transformation – und nicht der Überwindung – dieser Hobbesschen Souveränität lesen.

John Locke etwa tritt zunächst an, um die Hobbessche Souveränität zu kritisieren, restituiert sie aber letztlich nur in veränderter Gestalt.[5] Locke entzieht allen Versuchen den Boden, eine absolute und ungeteilte Souveränität zu legitimieren, indem er für eine Gewaltenteilung sowie eine Bindung des Politischen an demokratische Verfahren plädiert. Er macht einerseits die Grundzüge einer modernen Demokratie sichtbar, verleugnet aber andererseits die Unbedingtheit der Demokratie, da er politische Partizipation von *ökonomischen* Voraussetzungen abhängig macht. Locke kann also in zweifacher Hinsicht als ein Wegbereiter der modernen Demokratie gelten. Zunächst erlaubt er es uns, das Politische mit dem Demokratischen zu assoziieren und die Idee der Souveränität eines Herrschers in die Idee einer Volkssouveränität zu überführen. Wegbereiter ist er allerdings auch in Bezug auf eine problematische Verbindung der Demokratie mit einem Wirtschaftsliberalismus. Locke delegimitiert die Vorstellung einer dem Politischen vorgeordneten souveränen Instanz nur, um die so entstandene Lücke mit einem neuen Souverän zu besetzen, mit dem Besitzbürger, dessen *Identität* sich wesentlich dem Besitz seiner selbst sowie der Arbeitskraft ihm subordinierter anderer ergibt.[6] Gerade in der „klassischen" politischen Philosophie der Neuzeit bleibt das Politische damit von vorpolitischen, in der Regel sozioökonomischen Grundlagen abhängig.

Auch Carl Schmitt lässt sich, wie Palaver überzeugend zeigt, anders lesen, als von Lilla vorgeschlagen. Schmitts politische Theologie erschöpft sich nicht in einer *ordo*-Lehre, sondern erlaubt uns, und hier gehe ich noch ein wenig weiter als Palaver, weit eher als der Mainstream klassisch-neuzeitlichen politischen Denkens das Politische als autonom zu begreifen. Nach einer Lesart, die etwa von Chantal Mouffe und William Rasch vorgeschlagen wird, konzipiert

[5] Vgl. Locke (2008).
[6] Vgl. Macpherson (1973).

Schmitt das Politische als „einen Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus”[7], kurz, als einen permanenten Konflikt um die Einrichtung der Gesellschaft, der nur partikulare Perspektiven kennt und keinen absolutistischen *view from nowhere* zulässt, welcher es erlauben würde, alle gesellschaftlichen Positionen und Perspektiven zu überblicken. Der Freund-Feind-Gegensatz bei Schmitt dient, wie Rasch herausstellt[8], vor allem einer Verteidigung des Politischen gegen seine liberalistische Verleugnung. Der Liberalismus, der sich auf universale Werte wie die Menschenrechte und damit letztlich auch auf *die* Menschheit beruft, produziert damit immer auch das Gegenteil des Menschlichen, den Unmenschen, der sich nicht an die Menschenrechte hält, der insofern nicht als politischer Gegner in Frage kommt, sondern allenfalls als Zielpunkt physischer Vernichtungsstrategien. Die Menschheit und die Menschenrechte werden immer dann aufgeboten, wenn es darum geht, die äußerste Gewalt zu rechtfertigen.[9] Schmitt zieht hieraus die Konsequenz, mit dem Begründungsdenken der neuzeitlichen politischen Philosophie zu brechen und das Politische zu *entgründen*, es letztlich als seinen eigenen, agonal verfassten Grund zu begreifen.

2.

Die politische Wissenschaft definiert sich als Wissenschaft der Moderne und zugleich als moderne Wissenschaft. Sie partizipiert sowohl auf der Ebene ihrer Gegenstände als auch ihrer Methoden an einer Modernisierungserzählung. Ohne Abkopplung von der Religion ließe sich das Politische nicht vergegenständlichen und zum Objekt einer positiven Beschreibung machen. In diesem grundlegenden Sinne ist jede Politologie positivistisch oder, was auf das gleiche hinausläuft, säkular. Theoretiker wie Lilla und Meier erzählen die Genese dessen, was wir als die Gesellschaft, das Soziale oder das Politische zu begreifen gelernt haben, als Geschichte einer Emanzipation der Formen menschlichen Zusammenlebens von einer höheren, göttlichen Sphäre. Eine plurale Gesellschaft entstehe, weil sie sich nicht länger aus einem verbindlichen letzten Grund heraus legitimiert, sondern aus sich selbst. Die Gesellschaft und das Politische umschreiben Räume der Immanenz.

[7] Mouffe (2009), 16.
[8] Vgl. Rasch (2005), 172ff.
[9] Vgl. Schmitt (1988), 72ff.

An der Säkularisierungsthese, wie sie von der Soziologie und Politologie vertreten wird, wurde schon früh Kritik geübt. Die Moderne konnte sich ihrer selbst nie gänzlich sicher sein.[10] So produziert das Streben nach Immanenz und Welt immer auch das, wovon es sich abzugrenzen sucht. Jeder Rationalisierungsschub provoziert Gegenbewegungen und generiert Transzendenzbedürfnisse. Hannah Arendt äußert darüber hinaus den Verdacht, die Säkularisierung könne eher zu einem Weltverlust als zu einem Weltgewinn geführt haben: „Was immer wir meinen mögen, wenn wir von Säkularisierung sprechen, historisch kann sie auf keinen Fall als ein Verweltlichungsprozess im strengen Sinne des Wortes angesehen werden; denn die Moderne hat nicht eine diesseitige Welt für eine jenseitige eingetauscht, und genau genommen hat sie nicht einmal ein irdisches, jetziges Leben für ein jenseitig-künftiges gewonnen […]. Die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat ohnegleichen“[11]. Die Menschen werden in der Neuzeit nicht auf die Welt oder das Diesseits zurückgeworfen, sondern auf sich selbst, auf ihre leere Innerlichkeit, für die ebenso das *cogito* steht, auf dem Descartes die Philosophie neu begründen will, wie der Knoten aus Identität, Bewusstsein, Selbst und Besitz, den Locke flicht. In der Hoffnung, etwas Neues dafür zu bekommen, haben wir, so Arendt, die jenseitige Welt aufgegeben. Doch das Kalkül ging nicht auf. Heute sehen wir, dass wir einfach nur etwas verloren, an seiner Stelle aber nichts gewonnen haben.

Vor dem Hintergrund dieser Skepsis gegenüber der Säkularisierungsthese kann heute auch das Religiöse in seinem Stellenwert für das Politische neu gelesen werden. Es bindet sich nicht länger an die Figur einer absoluten Fülle, sondern eher an einen Mangel, an die Vision, dass das, was ist, nicht alles ist, dass sich nichts in der Welt absolut setzen kann. In den Worten Claude Leforts: „Dass die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das *sagt* jede Religion, jede auf ihre Weise.“[12] Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch eine gewisse Renaissance des Christentums in der zeitgenössischen politischen Theorie. Slavoj Žižek, der sich hier eng an Alain Badiou anschließt, interpretiert die Botschaft des Christentums in dem Sinne, dass die „Positivität des

[10] Vgl. Blumenberg (1997).
[11] Arendt (1994), 312.
[12] Lefort (1999), 45.

Seins, die Ordnung des Kosmos, die von eigenen Gesetzen reguliert wird […] nicht ‚alles [ist], was es gibt'."[13] Die christliche Tradition steht für die Möglichkeit der Verzeihung und Vergebung, dafür also, dass wir nicht notwendig auf alte Geschichten festgelegt bleiben, sondern, dass ein „radikaler Neuanfang"[14] in der Welt möglich ist. Das Christentum formuliere eine akosmistische oder anti-ontologische Position. Es stehe als Ganzes für das Ereignis des Ereignisses, für einen Bruch mit jedem Schicksal und jeder Notwendigkeit; es indeterminiert den sozialen Raum und eröffnet gerade damit die Möglichkeit des Politischen.

Literatur

Arendt, Hannah (1994): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Beck.

Blumenberg, Hans (1997): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Cornford, Francis M. (1997): *Plato's Cosmology*. London: von Hackett Publishing Co.

Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.

Lilla, Mark (2008): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West.* New York: Vintage Books.

Locke, John (2008): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Marchart, Oliver (2007): *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Macpherson, C. B. (1973): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Meier, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Mouffe, Chantal (2009): *Über das Politische*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rasch, William (2005): *Konflikt als Beruf. Die Grenzen des Politischen*. Berlin: Kadmos.

Schmitt, Carl (1988): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.

Žižek, Slavoj (2001): *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

[13] Žižek (2001), 199.
[14] Žižek (2001), 199.

Religion als das Andere der Gewalt. Zur not-wendigen Rekonstruktion einer politischen Bestimmung

Peter Zeillinger

Vorbemerkung

Der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist ein begrifflicher – oder besser: die Schwierigkeit, Begriffe wie „Politische Philosophie", „Politische Theologie" oder „Politische Religion" ohne jede weitere Differenzierung aufzugreifen. Da ich mich selbst als Politischer Theologe im Sinne von Johann Baptist Metz verstehe und darin zugleich die Nähe zu einer bestimmten jüngeren Politischen Philosophie aus dem französischen und italienischen Sprachraum erkenne, stellt sich das Problem des Verhältnisses von Religion und Politik, von spezifisch „religiösen" und dezidiert „nicht-religiösen" Bestimmungen des Politischen bereits im Ansatz. Sinnvollerweise kann eine zeitgemäße politische Philosophie nur pluralitäts-*sensibel* sein und muss genau jene religiösen Verbrämungen vermeiden, die im Kontext von Autoren wie Eric Voegelin oder Hans Maier als „Politische Religion" bezeichnet worden sind und auf nur allzu bekannte politische Ideologien und Gewaltordnungen, letztlich auf politische Totalitarismen hinauslaufen. Doch inwiefern ist in einem totalitär-politischen Kontext der Terminus „Religion" überhaupt gerechtfertigt? Gibt es tatsächlich eine Nähe zwischen „religiösen" und totalitaristischen politischen Ausdrucksformen? Wird in solchen Kontexten überhaupt angebbar, was dabei unter „Religion" bzw.

„religiös" zu verstehen ist? Wäre Religion demnach der Gegenbegriff zu einem „säkularen" Verständnis des Politischen – oder gäbe es doch auch eine andere Hinsicht, aus der es möglich wäre, auch in einem nicht-konfessionellen politischen Kontext den Begriff „Religion" in einem allgemeinen Sinn politisches Gewicht zu verleihen? Dies sind die Fragen, um die die nachfolgenden Überlegungen kreisen werden. Angesichts des drohenden Begriffsdschungels scheint es dabei keinen anderen Ausweg zu geben, als einige scheinbare „Selbstverständlichkeiten" im Bereich des Politischen und des Religiösen zu hinterfragen und die genannten Begriffe im Zuge einer „Relecture" ihrer geschichtlich gewachsenen Bedeutung zu „rekonstruieren".– Hierin liegt zugleich der Grund für den gewählten Untertitel: *Zur not-wendigen Rekonstruktion einer politischen (Begriffs-)Bestimmung.*

Dennoch soll das eigentliche Thema dieses Beitrags ein anderes sein – nämlich: *Religion als das Andere zur Gewalt.* Die angesprochene begriffliche Rekonstruktion könne, dies ist die auszuführende These, etwas zum Verständnis dieser zunächst vielleicht provokant klingenden Aussage beitragen. Dabei handelt es sich hier nicht um eine *theologische* These im engeren Sinn, sondern ich werde versuchen zu zeigen, inwiefern der Begriff „Religion" einen bereits im Kern *politischen* Begriff darstellt, der in keiner Weise in Konkurrenz oder in Spannung zu einem „säkularen" (nicht-konfessionellen) Verständnis des Politischen steht.[1] Wenn daher im Folgenden der Fokus stark auf Begriffe und ihre Bedeutung gelegt wird, so gilt es gleichwohl deutlich werden zu lassen, dass nicht die Definition von Worten, sondern vor allem die mit ihnen zu verbindenden Differenzierungen im Zentrum der Ausführungen gestanden sein werden.

[1] Vor diesem Hintergrund habe ich den unerwarteten Zusammenhang einer biblisch-theologischen „messianischen" Erwartungsstruktur (und ihrer politischen Konsequenzen) mit der spezifischen Temporalität, die zahlreiche zeitgenössische Ansätze einer Grundlegung des Politischen auffällig kennzeichnet, im Dezember 2009 unter dem Titel „Messianismus und *futur antérieur*. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen" im Rahmen des Internationalen Forschungskollegs „Gegenwelten. Religiöse Ordnungsmodelle der säkularen Moderne" an der Ludwig-Maximilians-Universität in München näher auszuführen versucht. Vgl. Zeillinger (2011).

1. „Politische Philosophie – Politische Theologie – Politische Religion"?

Die zentralen Begriffe unserer Tagung – Politische Philosophie, Politische Theologie und Politische Religion – beinhalten alle drei als gemeinsame Bestimmung das Adjektiv „politisch", dessen Bedeutung jedoch nicht unmittelbar deutlich wird. Kann hier etwa gemeint sein, dass das Politische eine „Eigenschaft" der Philosophie, der Theologie oder der Religion wäre? Wohl kaum. Zumindest beim Begriff der „Politischen Philosophie" ist dies offensichtlich: es kann dabei nicht um eine Philosophie gehen, die die „Eigenschaft" des Politischen besäße, sondern allenfalls um eine „Philosophie *des Politischen*", das heißt um eine philosophische Erörterung des Politischen als solchem. – In diesem Sinne wäre es also das „Politische", das in der Politischen Philosophie in Frage stünde, und die Philosophie wäre jener Diskurs, dem die Aufgabe einer angemessenen Bestimmung zukäme.

Was aber würde dann „Politische Theologie" oder „Politische Religion" bedeuten? Könnten Theologie oder Religion Diskurse sein, die Erhellendes zum Verständnis des Politischen beitragen würden? Diese Frage ließe sich wohl erst beantworten, wenn zunächst klar wäre, *was* genauerhin Theologie und/oder Religion selbst bezeichnen würden. Doch genau dies ist bedauerlicherweise nicht der Fall: Selbst wenn man meinte zu wissen, was „Theologie" wäre (und Theologen sind hier selten um eine Antwort verlegen), so müsste sich anhand der Weite des Begriffs des Politischen alsbald die Frage aufdrängen, ob der Begriff der Theologie dieser Weite überhaupt zu entsprechen vermöchte. Um welche Theologie ginge es denn: um eine *christliche*? eine *katholische*? *protestantische*? *mennonitische*? oder doch auch um eine *islamische* Politische Theologie? Ginge es schließlich auch um eine *buddhistische* Politische Theologie – obwohl dort das griechische Wort *theos* seine abendländische Bedeutung verliert? Und wie stünde es mit einer alt-ägyptischen Politischen Theologie, die Jan Assmann zu rekonstruieren versucht hat? Wäre sie ebenfalls mit-gemeint? Ließen sich schließlich zwischen all diesen einzelnen „Politischen Theologien" dann überhaupt noch grundsätzliche Gemeinsamkeiten entdecken? Und könnten diese dann für ein allgemeines Denken des Politischen zudem noch zentral und relevant sein? Die Gefahr einer Selbstrelativierung wäre durch die notwendige Anerkennung einer Vielzahl von Politischen Theologien wohl nicht von der Hand zu weisen. Ein Denken des Politischen im

engeren Sinn würde solche kulturwissenschaftlichen Verstehensweisen von „Politischer Theologie" jedenfalls recht schnell als Randphänomene behandeln – als Ausdrucksformen, die allein für ein „religiöses Bewusstsein" (wie auch immer dieses bestimmt würde) von Bedeutung wären.

2. Zum Fehlen eines angemessenen Religionsbegriffs

Das Ausmaß der begrifflichen Unsicherheit wird sogar noch deutlicher, wenn ganz allgemein das Verhältnis von Religion und Politik, von Religion und „dem Politischen" geklärt werden soll. Denn es gab in der abendländischen Geistesgeschichte schlechthin *keinen* – und gibt bis heute keinen – allgemein akzeptablen (positiven) Begriff von Religion. Es gab und gibt keinen Begriff, mit Hilfe dessen es plausibel und angemessen möglich wäre, *„religiöse"* Phänomene von *„nicht-religiösen", „quasi-religiösen"* oder *„pseudo-religiösen"* Phänomenen nachvollziehbar zu unterscheiden. Es gibt kein Kriterium, mit dem es auf nicht-widersprüchliche Weise gelingen würde, solche Differenzierungen vorzunehmen. Missverständnisse und gegensätzliche („heuristische") Verwendungen des Begriffs „Religion" sind die Folge.

Das Problem scheint zunächst mit dem Wort „Religion" selbst verbunden zu sein: In der Vielzahl der uns zur Verfügung stehenden Sprachen gibt es erstaunlicherweise weder eine Übersetzung noch eine Variante zum lateinischen Wort *religio*, die dessen Bedeutung und angemessene Verwendung erhellen könnte. Religion/*religio* scheint vielmehr eines der wenigen prinzipiell unübersetzbaren Worte unserer Sprache(n) zu sein. Alle Versuche, dennoch eine Übertragung zu wagen – etwa mit Begriffen wie „Kult", „Ritus", „Glaube", „Überzeugung" etc. – scheitern jedenfalls an der nicht unerheblichen Einengung und Bedeutungsverschiebung, die mit ihnen verbunden ist.

Die Besonderheiten des Wortes *religio* lassen sich sogar noch vermehren: So hatte es etwa in der klassischen und mittelalterlichen europäisch-abendländischen Geistesgeschichte über Jahrhunderte hinweg keinen Sinn gemacht, *religio* im Plural zu verwenden. Man sprach nicht von einer Vielzahl von Religionen, sondern es gab in der römisch-griechisch-christlichen Tradition stets nur *eine* – und zwar die eigene: die *„religio vera"*. Alle anderen kulturellen Ausprägungen, in denen Gottheiten eine Rolle spielen, wurden als *„secta"*,

„Parteiungen", verstanden bzw. als Häresien oder barbarische Ausdrucksformen, die in keiner Weise eine vergleichbare Autorität zur eigenen *religio* besaßen. Da es zugleich keine „anerkannten" Atheismen gab, ließ der Begriff „Religion" eben jene Eingrenzung nicht zu, die für die Möglichkeit der Rede von einer Pluralität von Religionen Voraussetzung wäre.

Das Phänomen der Religion im Plural kommt schließlich erst im Zeitalter der großen Entdeckungen auf – also aufgrund der äußeren, sowohl „phänomenalen" wie auch politischen Notwendigkeit der Anerkennung fremder Kulturen und ihrer Ausdrucksformen. Es ist demnach noch gar nicht so lange möglich, *überhaupt* über Religion*en* und ihr Verhältnis zueinander nachzudenken. – Was dies für das allgemeine Verständnis des Verhältnisses von Religion und Politik bedeutet, ist dabei zunächst höchst unklar. Die meisten Diskurse täuschen sich über diese begrifflichen Schwierigkeiten hinweg, verdrängen oder ignorieren sie. Zumeist wird der je eigene fachwissenschaftliche, mehr oder minder beliebige, weil bloß unter einer bestimmten phänomenalen Hinsicht gewählte Religionsbegriff als universal oder doch zumindest universalisierbar vorausgesetzt.

Auch die Etymologie von *religio* führt hier kaum weiter, da sie sich selbst zum einen als nicht eindeutig erweist und zum anderen erneut bloß das jeweilige Selbstverständnis widerspiegelt. So leitet der Römer Cicero *religio* vom römischen Verständnis von Religion als dem sorgfältigen Beachten von Kultvorschriften ab, während der Christ Laktanz eine andere Etymologie bemüht, die *religio* als Rückbindung an (den biblisch verstandenen) Gott versteht.

Trotz der inhaltlich wenig hilfreichen Begriffsklärung möchte ich im Folgenden dennoch mit einer Beobachtung am *römischen* Verständnis von *religio* einsetzen, um ihm vielleicht eine gewisse Kriteriologie zu entnehmen, die weiterführende Überlegungen ermöglicht.

3. „religio / re-legere" als Grundlage des Politischen

Die Besonderheit des römischen Verständnisses von *religio* im Kontext unserer Fragestellung liegt nicht so sehr in der Bestimmung dessen, was genau innerhalb des römischen Selbstverständnisses unter diesen Begriff subsumiert werden konnte, sondern eher darin, *warum* all dies überhaupt mit dem Terminus *„religio"* zum Ausdruck gebracht wurde – einem Begriff, der gemäß der Deutung durch Cicero von *„re-legere"* herzuleiten wäre, was soviel bedeutet wie: *„immer-*

wieder-lesen / sorgfältig lesen" – und zwar im Sinne des „sorgfältigen Beachtens" jener Vorschriften, die den römischen Kult prägten. Was jedoch hat das „Lesen", das „sorgfältige Beachten von Vorschriften" mit dem zu tun, worum es in der „Religion" geht? Welche Beziehung besteht zwischen dem Immer-wieder-lesen(-Müssen) und der sozialen und politischen Funktion, die mit der *religio* in Rom engstens verbunden war? Bekanntlich wurde die Identität der römischen Gesellschaft wie auch der politische Zusammenhalt der Republik durch eben diese Struktur des peniblen Beachtens mehr oder minder juridischer Vorschriften gewährleistet. Inwiefern macht es in diesem gesellschaftlich-politischen Kontext also Sinn, dass gerade hier der Begriff der *religio* auftaucht und dieser in weiterer Folge sogar zu einer durchaus universal einsetzbaren Benennung von Phänomenen geworden ist, für die es – wenn wir das Wort „Religion" nicht mehr verwenden dürften – schwer fiele, eine andere umfassende Bezeichnung zu finden?

Die zu stellende Frage lautet also: Was lässt es sinnvoll erscheinen, die Stabilität des Politischen (im römischen Kontext) durch ein Immer-wieder-lesen zu gewährleisten und mit dem Kult zu identifizieren? – Das Entscheidende scheint hier zu sein, dass die Autorität der zu beachtenden, sorgfältig zu lesenden Texte nicht in einer Autorität liegt, die den Texten und Überlieferungen als solchen *voraus*gehen würde und entsprechend bestimmbar wäre. Nicht das Genie einer Person, eines Schreibers oder einer Schreibergruppe liegt hier der Autorität religiöser Texte oder Vorschriften zugrunde, sondern diese „Autorität", der es durch eine sorgfältige Lektüre zu entsprechen gilt, stellt der *Text (bzw. die Tradition) selbst* dar. Dies ist ein durchaus allgemein beobachtbares Phänomen im Umgang mit Texten und Überlieferungen, die wir gemeinhin als „religiös" bezeichnen. Es lässt sich sogar dort erkennen, wo zunächst das Gegenteil der Fall zu sein scheint, wo also der Eindruck entsteht, man hätte es tatsächlich mit einer „Letztinstanz" unmittelbar und als solcher zu tun. Nicht selten wird ja die Autorität von Texten und Überlieferungen, die gemeinhin als „religiös" bezeichnet werden, auf eine besondere prophetische Gestalt oder eine andere „personale Einsetzung" zurückgeführt. Allerdings handelt es sich bei genauerer Betrachtung auch in diesen Fällen stets (und notwendigerweise) um sekundäre Zuschreibungen, d. h. um Personen, deren Bedeutung und Autorität überhaupt erst durch die mit ihnen verbundenen oder ihnen zugeschriebenen Texte begründet wurde. Nicht die „Unmittelbarkeit"

einer Person oder eines Ereignisses, sondern allein ihre *Wirkung* vermag ihre Autorität zu bezeugen. Selbst dort, wo „religiöse" Überlieferungen in ihrer Gestalt eindeutig und unmittelbar durch die Hand oder den Mund eines Menschen mit Autorität versehen wurden, macht es nur dann Sinn, diese Äußerungen als „religiös" zu bezeichnen, wenn sie nicht einfach im eigenen Namen, sondern im Namen eines „Anderen" sprechen, der/die/das als solches nicht eingeholt und auch nicht mit dem Sprecher identifiziert werden kann. Religion und religiöse Phänomene scheinen jedenfalls letztlich untrennbar mit einer Art „Vermittlungsgestalt" (mündlicher, schriftlicher oder sonstwie „wahrnehmbarer" Art) verbunden zu sein. Das heißt, religiöse Phänomene sind Ausdrucksformen, die – auch wenn der äußere Anschein zunächst anderes glauben machen will – erst einmal die *Differenz* ihrer konkret wahrnehmbaren Gestalt und der darin (re-)präsentierten autoritativen Quelle bezeugen. Die Rede von „Unmittelbarkeit" im religiösen Kontext zeigt sich spätestens dann als höchst „vermittelt", wenn sie als Überlieferung überindividuelle Bedeutung erlangt. *Jede Präsentation erweist sich in diesem Sinne als Re-Präsentation.* Darin liegt vielleicht sogar *DAS* entscheidende Merkmal der Eigenheit religiöser Phänomene. – Umgekehrt hieße das, dass überall dort, wo eine Äußerung vollständig auf einen positiv bestimmbaren Ursprung zurückgeführt werden könnte, der Versuch, diesen als „religiös" zu kennzeichnen, keinen Sinn mehr machen würde, da ihre „Autorschaft" angebbar wäre. Würde der Versuch unternommen, eine solche Äußerung dennoch als „religiös" zu qualifizieren, so wäre damit tatsächlich eine tendenziell totalitäre politische Ideologie gegeben. Die ursprüngliche „re-ligio" weiß dagegen von der ursprünglichen Differenz, die ihrer Vermittlungsgestalt zugrunde liegt.

Das römische Verständnis von *religio* als *re-legere* scheint diesen Kontext (den ich hier jedoch weiter gefasst habe als bloß mit Blick auf die römische Religion) jedenfalls in einem entscheidenden Detail durchaus angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das Immer-wieder-Zurückkommen auf die zu lesenden und zu beachtenden (Kult-)Vorschriften – also die repetitive Bedeutung der Vorsilbe *re-* in *re-legere* bzw. *religio* – macht deutlich, dass die Bedeutung der Quelle, auf die sich die Lektüre bezieht, nicht ein für allemal eingeholt werden kann […] Allein der wiederholende Rückgriff bewahrt die uneinholbare Bedeutung.

Von daher wird auch die *zweite* Eigenheit des römischen Verständnisses von *religio* verständlich: nämlich ihre gemeinschaftsbezogene (und damit im engeren Sinne „politische”) und zugleich identitätsstiftende Bedeutung. Gerade das Beispiel der römischen politischen Kultur lässt deutlich werden, inwiefern die Quellen der *religio* ihre Autorität nicht einfach durch eine objektivierbare Gegebenheit aus der Vergangenheit erhalten, sondern vielmehr durch eine für die Betroffenen glaubwürdige Wirkung in der Zukunft. Die Wirkung des *re-legere* (im Sinne der stets zu erneuernden Rück-schau auf die gemeinsamen Prinzipien und Quellen) liegt also in der Konstitution einer Gesellschaft, die auf diese Weise ihr Selbstverständnis gewinnt und so zu einer für sich und andere identifizierbaren Einheit wird. *Religio* als *re-legere* stellt im Römischen Reich in diesem Sinne nicht so sehr ein rein juridisches Konzept dar, wie es zunächst den Anschein haben könnte, sondern vielmehr ein politisches, „politikfundierendes” Konzept. Dies meint jedoch nicht, dass bestimmte Kultvorschriften das politische Verständnis auf *inhaltliche* Weise „grundlegen” würden, sondern vielmehr dass die politische Identität der römischen Gesellschaft, ihrer Bürger und der Republik als solcher auf eine Weise inszeniert wurde, die in der Struktur eines *re-legere* seinen Ausdruck gefunden hat.

Vorausgreifend ließe sich daher bereits Folgendes festhalten: 1. Die „religiöse Autorität” bzw. die Autorität des Religiösen liegt bei dieser Praxis nicht in der konkreten Textgestalt von *immer wieder zu lesenden* Vorschriften und ihrer oberflächlich zu identifizierenden Aussagen, sondern vielmehr in der Struktur des *re-legere* selbst – nämlich in einer implizit oder explizit auf eine zukünftige Wirkung gerichteten Haltung, die strukturell Identität schafft und sichtbar werden lässt. Dennoch lässt sich der Gestus des *re-legere* nicht einfach vom Inhalt der zu beachtenden Vorschriften trennen. Ohne irgendwelche positive inhaltliche Formulierungen lässt sich keine Struktur repräsentieren. Die Struktur der *religio* ist demnach *eine* Sache, ihre konkrete Ausformulierung eine *andere*. Darauf wird noch einzugehen sein…

2. Es ist gerade die deutliche Zukunftsbezogenheit der *religio*, die hier zum Grund und zur Motivation für die „sorgfältige Beachtung” von Regeln und Vorschriften wird. Vom bisher Gesagten her kann diese Praxis allerdings nicht schon *an-sich*, sondern nur im Verständnis des spezifischen politisch-strukturellen Kontextes „religiös” genannt werden. – Dies ist eine entscheidende, jedoch notwendige

Einschränkung: Wie sonst nämlich ließe sich das Phänomen erklären, dass ein Text, eine Überlieferung *für eine bestimmte Zeit* und *für eine bestimmte Gruppe* zur Grundlage religiöser Überzeugungen wird und zu einer anderen Zeit gleichwohl jede religiöse Konnotation verloren haben kann – und auch nicht mehr wiedererlangen wird? Wer würde heute noch die religiösen Überzeugungen frühester menschlicher Kulturen oder in späterer Zeit die Religion der Babylonier, Ägypter, Griechen oder Römer in ihren Inhalten unterschreiben wollen? Würde dies aber heißen, dass sich so genanntes „Religiöses" im Nachhinein als „doch nicht religiös gewesen" herausstellen könnte? – Diese gerade für das *Selbstverständnis* von Religionen bedeutsame Frage sollte jedoch vielleicht nicht zu früh zu beantworten versucht werden, wenn man dem Verdacht der projektiven Verallgemeinerung des je eigenen Weltbildes entgehen möchte. Lediglich das Problem sei hier aufgezeigt – und damit auch die schwierige Verhältnisbestimmung von Struktur und Inhalt religiöser Aussagen.

4. Exkurs: Religion als nicht-ideologisierbares politisches Phänomen am Beispiel der Volkwerdung Israels

Die bisherigen Überlegungen sind zunächst von einem doch recht singulären, wenn auch welt- und kulturgeschichtlich durchaus bedeutsamen Beispiel ausgegangen. Dabei scheint jedoch die Gefahr recht groß, dem römischen *re-legere* allzu schnell eine auch *verallgemeinerbare* strukturelle Bedeutung zuzumessen. Im Folgenden sollen daher anhand eines Exkurses zur politischen Bedeutung der Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses des Alten Israels einige durchaus erstaunliche Parallelen zum bisher Gesagten aufgezeigt werden. (Auch an der Entstehung der christlichen *ekklesia* ließe sich dieselbe Struktur nachvollziehen.) – Hinsichtlich der Entwicklung der Religion des Alten Israel gilt es dabei vor allem den Übergang zu jener Gestalt der JHWH-Religion in Erinnerung rufen, wie sie uns heute in der biblischen Überlieferung der jüdischen Tora (wie auch des gesamten Tanak) bzw. dem christlichen Alten Testament mit ihren differenzierten Schichtungen vorliegt. Die historisch-systematische Fragestellung lautet dabei: Wieso sieht diese Überlieferung *genau so* aus, wie sie aussieht? Wieso hat sie *diese* und nicht eine andere Gestalt angenommen? Wieso hat sich die Religion Israels zu einem Monotheismus entwickelt und wieso genau zu *jenem* Zeitpunkt und in *jenem* Kontext, an bzw. in dem sie sich historisch vollzogen

hat? – Die nachfolgende Darstellung versucht also der Gratwanderung zwischen synchroner Bibellektüre und der geschichtlichen Genese dieser Texte gerecht zu werden.

Bekanntlich beziehen sich die meisten Details der biblischen Überlieferung auf konkrete geschichtliche Wurzeln – und dennoch hat sich vieles doch historisch nicht genau so zugetragen, wie es in den Texten berichtet wird. In den solcherart erkennbaren Spannungen bereits eine grundsätzliche Infragestellung der biblischen Tradition überhaupt sehen zu wollen, würde allerdings weder dem Kontext des Schreibens noch dem des (Wieder-)Lesens dieser Texte gerecht. Der Zugang über die Fragestellung „Wieso sehen die Texte *genau so* aus, wie sie aussehen?" könnte hier einen vielleicht etwas angemesseneren Horizont eröffnen. In diesem Sinne sei zunächst eine stark paraphrasierende Nachzeichnung der *Schriftwerdung* der großen theologischen Entwürfe des Alten Israel erlaubt – mit dem Fokus auf ihrer Bedeutung für die politische und gesellschaftliche Identität des Volkes.

Die Überlieferung des „Volkes Israel" – das aus historischen Gründen zunächst stets unter Anführungszeichen zu setzen wäre – ist nicht von Anfang an, sondern eigentlich erst recht spät im Kontext einer historischen Krisensituation verschriftlicht worden (7./6. Jh.), die sich von der Eroberung des Nord-Reiches und dem sich ankündigenden Fall des Süd-Reiches bis in das daran anschließende Babylonische Exil zieht. Erst diese geschichtliche Krisenerfahrung nötigte zur Reflexion auf die eigene Identität. Bei genauerer Betrachtung lässt sich sogar erst *von dieser Verschriftlichung her* und damit gewissermaßen *nachträglich* „Israel" als ein Volk mit einer bestimmten Identität und Geschichte bestimmen. Die vor-schriftliche Überlieferung jener Gruppen, die wir nachträglich das „Alte Israel" nennen können, erweist sich demgegenüber viel weniger einheitlich als es zunächst scheint. Doch in ihrer ursprünglichen Gestalt sind diese Überlieferungen *gerade nicht* zur Grundlage *jenes* biblischen Gottesglaubens geworden, wie wir ihn heute kennen. Darüberhinaus ist diese religiöse Tradition *vor* ihrer Schriftwerdung über sehr lange Zeit auch keineswegs „monotheistisch" gewesen. Dies ändert sich jedoch mit der Verschriftlichung und damit der Entstehung der biblischen Tradition, wie wir sie heute kennen. Wenn wir also heute von der alttestamentlichen JHWH-Religion sprechen, so tun wir das mit Bezug auf ihre schriftgewordene Gestalt. Von ihr ausgehend bestimmen wir die gesamte vorangegangene Religionsgeschichte dann

(nachträglich) als „Vorläufer" und Hinführung zu ihrer späteren Ausgestaltung. Die etwas komplexe Zeitstruktur, die sich von dieser Genese her ergibt, wird also für ein angemessenes Verständnis der religiösen Überlieferung der Bibel zu beachten und entsprechend zu deuten sein.

Ein Detail, das den Übergang zur Schriftwerdung der alten Überlieferungen betrifft, kann die entstehende Problematik nochmals verdeutlichen. Im 22. Kapitel des zweiten Buches der Könige ist davon die Rede, dass unter König Joschija eine Schriftrolle im Tempel aufgefunden wurde: jene Rolle, die wir heute theologisch als „Ur-Deuteronomium" bezeichnen, also als Ur-Fassung jenes 5. Buches Mose, das uns heute im Alten Testament vorliegt. Die (nachträgliche) „Entdeckung" dieses zentralen Textes der Tora findet also schon einige Zeit nach dem historischen Zusammenbruch des Nord-Reiches im Jahr 722 v. Chr. statt und nicht lange vor dem bereits drohenden Zusammenbruch des Südreiches mit der Eroberung Jerusalems, also innerhalb einer überaus spannungsreichen Zeit, in der sich die Rest-Israeliten, also die Bewohner Judas fragen mussten, worin letztlich ihre Identität als Volk überhaupt besteht, wenn bereits zehn von traditionell zwölf Stämmen aus der Geschichte verschwunden sind und auch das eigene Ende zumindest als reale Möglichkeit bedacht werden musste…

Für die folgende Überlegung ist dabei nicht von Bedeutung, ob diese Erzählung nun historisch zutreffend ist oder nicht. Sie markiert in jedem Fall *einen*, wenn nicht gar DEN entscheidenden Wendepunkt in der Religionsgeschichte Israels und besitzt darüber hinaus zumindest in ihrer schriftgewordenen Gestalt unbezweifelbare Relevanz. Sowohl historisch wie auch in ihrer literarischen Verortung ist diese Erzählung in jene Zeit einzuordnen, in der in Israel – wohl auf Grund der drängenden Frage nach der eigenen Identität – von verschiedenen Seiten begonnen wurde, die eigene geschichtliche Erfahrung sowie die mündlichen Überlieferungen nicht nur zu sammeln und zu fixieren, sondern zugleich auch theologisch zu deuten. Die großen biblischen Schichten werden in dieser Zeit zu Einheiten zusammenkomponiert und redaktionell bearbeitet. Dies geschieht in unterschiedlichen Kreisen und ohne dass diese Entwürfe sogleich allgemein gültige Bedeutung erlangt hätten. Doch sie werden die Grundlage bilden für das Selbstverständnis und die Identität Israels nach der Rückkehr aus dem Exil – und von da an bis heute. Dies gilt nicht bloß für das Judentum, sondern auch für das Christentum.

Dabei ist es entscheidend zu sehen, dass hier keineswegs eine Tradition einfach „erfunden" wird, wie man vielleicht meinen könnte, sondern dass vielmehr konkrete geschichtliche Erfahrung nun *responsiv* und *narrativ deutend* auf ihre Relevanz für die Identität und die Zukunft Israels zusammenzufassen versucht wird.

Die Erzählung von der Auffindung des „Ur-Deuteronomiums" ist insofern von besonderem Interesse, als sie erkennen lässt, *woher* und *auf welche Weise* der Glaube Israels von nun an grundgelegt sein wird – nämlich in einer Überlieferung, die nicht einfach geschichtliche Erfahrungen bloß historisch erinnernd nacherzählt und verherrlicht, sondern die aus diesen Erfahrungen vielmehr Konsequenzen für die soziale Identität und das konkrete, Zukunftshoffnung eröffnende politische Handeln des Volkes ableitet. In der biblischen Religion bestimmt auf diese Weise die Erinnerung geschichtlicher Erfahrung zugleich die politische Praxis der Zukunft. – An zwei Beispielen, die das Buch Deuteronomium prägen und hier paraphrasierend wiedergegeben werden, lässt sich diese Struktur verdeutlichen. So heißt es im genannten Kontext: „Wenn Du die Gebote hältst, auf die ich Dich heute verpflichte, dann wird es Dir gut gehen in dem Land, das ich Dir geben werde." Worin aber könnten solche Gebote bestehen, die ein derartiges gutes Leben gewährleisten würden? – Diese Gebote haben nun in den zentralen Passagen der Bibel fast durchgängig eine sowohl anamnetische wie auch zukunfteröffnende Struktur, die sich in folgender Argumentation zeigt: „Du sollst die Armen, Witwen und Waisen *[– also alle altorientalischen Randgruppen –]*, Du sollst auch den Fremden in Deinem Land achten, ihm Gutes tun […] DENN *[– und hier kommt die entscheidende Begründung –] [DENN]* Du bist selbst Sklave gewesen in Ägypten." In diese spezifische temporale Struktur sind die zahlreichen Einzelgebote und Handlungsanweisungen der alttestamentlichen Tradition eingebettet.

Es ist also die Vermeidung von politischer Ausgrenzung, die asymmetrische Verpflichtung auf das Wohl des Anderen, das hier zum religiös begründeten Kriterium einer zukünftigen Gemeinschaft wird. – Im spezifischen Kontext dieses Beitrags gilt es hier jedoch nicht so sehr den konkreten Inhalt dieser Forderung, sondern die genannte argumentative Struktur festzuhalten und näher zu beleuchten. Sie wird sich in zahlreichen Ansätzen zeitgenössischer Politischer Philosophie widerspiegeln, auf die abschließend zu verweisen sein wird. Der religiöse Glaube wird hier – zumindest in diesem biblischen Kontext, der sich jedoch strukturell auch schon beim *re-*

legere der Römer gezeigt hatte – auf höchst spezifische Weise zum Garanten politischer Stabilität und sozialer Gerechtigkeit. Einer Stabilität jedenfalls, die durch eine hierarchische Gesetzgebung oder durch einen in seiner Grundlegung und Begründung stets prekären Gesellschaftsvertrag *nicht* im selben gemeinschaftsstiftenden Sinne gewährleistet werden könnte. Die politische Identität wird hier durch die (in einer Deutung der Vergangenheit liegende) Verpflichtung auf eine Zukunft gestiftet, die sich nicht durch eine präsentische „Macht", sondern nur „erinnernd" (im Sinne eines *re-legere*) repräsentieren lässt. Die biblische Tradition (sowohl des Alten wie des Neuen Testaments) besitzt dabei ihre Überzeugungskraft darin, dass sie die Aufforderung zur befreienden Gerechtigkeit nicht bloß als schöne Utopie anpreisen muss, sondern bereits auf eine entsprechende konkrete Erfahrung rückverweisen kann: „*denn* ihr seid selbst herausgeführt worden aus dem Sklavenhaus Ägypten" heißt es im Alten Testament – und in den Texten des Neuen Testaments wird von einer vergleichbaren Erfahrung in der konkreten Begegnung mit Jesus berichtet […] selbst wenn auch hier die Bedeutung dieser Erfahrung für die Gläubigen erst nachträglich, vom Osterereignis her fassbar geworden ist.

5. Versuch der Rekonstruktion eines politischen Religionsbegriffs

Abschließend soll nun der Versuch unternommen werden, aus dem bisher Gesagten in aller Kürze einige Elemente eines Religionsverständnisses zu rekonstruieren, die für die Frage nach der politischen Relevanz von Religion von Bedeutung sein könnten:

(1) Die Autorität, die im religiösen Phänomen verehrt wird, wird nicht unmittelbar *an sich* erkannt. Sie ist gerade keine metaphysische, ontologische oder gar anthropologische Notwendigkeit, denn dies würde bedeuten, sie könnte deduziert, zwingend aufgezeigt und argumentiert werden. Dort, wo in diesem Sinne gesprochen wird, haben wir es offensichtlich nicht mit Religion zu tun, sondern entweder mit Philosophie oder aber mit Ideologie.

(2) Kennzeichen religiöser Phänomene im nicht-ideologischen Sinn ist vielmehr, dass ihre Autorität bloß re-aktiv, also *nachträglich* erkannt wird. Erst in einer gewissen „Rückschau", erst im Ausgang von gemachten Erfahrungen wird es möglich, „Gott"

bzw. die jeweilige „Instanz”, auf die sich die religiöse Ausdrucksform rück-bezieht, *als solche* zu erkennen und zu bezeugen. Dies ist in der Tradition des Alten Israel in der langen Zeit seiner geschichtlichen Volkwerdung ganz offensichtlich und lässt sich auch in der Entstehung des christlichen Glaubens nachvollziehen. Erst nachösterlich, erst von der konkreten Erfahrung und verwirrenden Begegnung mit dem Auferstandenen her, wird es möglich und notwendig, von diesem Jesus von Nazareth plötzlich anders zu sprechen. An der Entwicklung der paulinischen Theologie – bzw. überhaupt an der Entwicklung des frühchristlichen Glaubens lässt sich dies sowohl historisch wie inhaltlich nachvollziehen.

(3) Erst in dieser Spannung entfaltet Religion ihr identitätstiftendes und darüber hinaus auch strukturell *gewaltkritisches* Potential: Gerade deshalb, *weil* es nicht möglich ist, die religiöse Autorität *als solche* einzuholen, kann sie nur durch einen ständigen Rückbezug bewahrt und bewährt werden. In diesem Sinne ist die Struktur des römischen *re-legere* tatsächlich konstitutiv für das Verständnis von Religion und ihrer politischen Wirksamkeit. Religion im nicht-ideologischen, nicht-totalisierbaren Sinn kann nur dort stattfinden, wo die Gegenwart auf Zukunft hin geöffnet wird – und zwar gerade nicht auf der Basis eines Wissen, sondern durch einen immer wieder neu zu wagenden Rückbezug auf eine vorausliegende Erfahrung. Religiöse Identität wird gerade nicht durch eine ein-für-allemal erfolgte Übernahme einer so genannten. „Wahrheit” errungen, sondern lässt sich nur als unablässiger Prozess verstehen. – Bei genauerer Betrachtung steckt eben in dieser Struktur ein unerhört gewalt-*kritischer* Gestus: Denn jeder Versuch, diesen Prozess abzukürzen oder abzuschließen und an die Stelle des *re-legere* ein totalisierbares Wissen zu setzen, wird aus Gründen eben dieser religiösen Struktur fragwürdig und entsprechend entlarvbar. Dies ist das prophetisch-kritische Element *jeder* Religion. Sein Verschwinden zeigt den Übergang in ein ideologisches Konstrukt an.

(4) Eine Konsequenz aus diesen Überlegungen wäre, dass die Angemessenheit des Etiketts „Religion”, wie es heute in zahlreichen Formen begegnet und verwendet wird, vielleicht weniger über traditionelle Selbstbezeichnungen oder oberflächliche Vergleiche bestimmt werden sollte, sondern durch die genannte strukturelle Eigenart, mit Hilfe derer sich *religiöse* Selbstver-

ständnisse im engeren Sinn von anderen nicht-, quasi- oder pseudo-religiösen Formen durchaus kriteriologisch unterscheiden lassen. Diese strukturelle Eigenart läge, so eine weiterführende Arbeitsthese, vielleicht in der Nicht-Einholbarkeit des Grundes einer Religion oder einer religiösen Äußerung. Zu erinnern wäre dabei z.B. an das biblische Bilderverbot oder auch an die Besonderheit des JHWH-Namens (Ex 3,14), der jeden identifizierenden Zugriff auf seine Bedeutung vereitelt. „Ich bin der, der ich sein werde", „Ich werde da sein, werde bei Euch sein" – diese eher verheißende als identifizierende Benennung, lässt die Zukunft der Gottesbegegnung zwar in der Gegenwart relevant werden, doch *im Griff* hat sie diese Zukunft nicht. Es gibt eine Unzahl von biblischen Motiven, die diese Nicht-Einholbarkeit sichtbar werden lassen: der leere Thron im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels etwa oder – neutestamentlich – das leere Grab; der Auferstandene, der auf dem Weg nach Emmaus nicht erkannt wird, oder die Szene, in der der ungläubige Thomas dem auferstandenen Jesus seine Finger in die Wundmale hätte legen können, ihn also wie einen Gegenstand hätte anfassen können, der biblische Text jedoch nicht berichtet, ob Thomas dies dann auch tatsächlich getan hat – vielmehr wird in dieser Perikope Wert darauf gelegt zu betonen, dass der Auferstandene durch die geschlossene Türe in den Raum getreten war. In all diesen neutestamentlichen Beispielen wird die Aussage der „Präsenz" des Auferstandenen stets auf subtilste Weise gebrochen, ohne dabei dessen Gegenwart einfachhin als Illusion erscheinen zu lassen.

(5) Vor dem Hintergrund dieser und zahlreicher anderer Beispiele – die auch aus den Traditionen anderer Weltreligionen zu gewinnen wären – könnte deutlich werden, dass sich aus den religiösen Überlieferungen selbst durchaus nicht-ideologisierbare Kriterien gewinnen lassen, um den Bereich des Religiösen von jenen Phänomenen zu unterscheiden, die so leicht missverständlich als „religiöse Gewalt" bezeichnet werden. Das Phänomen „religiöse Gewalt" lässt sich vermutlich überhaupt erst vor diesem Hintergrund differenziert und kritisch erörtern, ohne sofort Religion per definitionem (wenn auch nur potentiell) mit archaischer Gewalt gleichzusetzen. – Im Gegenzug wird es vielleicht auch erst vor diesem Hintergrund verstehbar, wie aus dem Bereich der Religionen selbst dann und wann *ein*, wenn

nicht sogar DER entscheidende Widerstand gegen jede Form von herrschaftlicher Gewalt erwachsen kann.

6. Zur Strukturidentität von Politischer Philosophie und Politischer Theologie

Vor dem genannten Hintergrund könnte es nun vielleicht auch weit weniger Erstaunen hervorrufen, wenn sich innerhalb zahlreicher zeitgenössischer Politischer Philosophien zunehmend ein Interesse an dieser Struktur des Religiösen zeigt. Als Beispiele wären hier etwa zu nennen: Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Claude Lefort u.v.m. […] letztlich fast alle Ansätze, die im deutschsprachigen Raum als „poststrukturalistisch" bezeichnet werden. Ihnen im Einzelnen im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik nachzugehen, ist heute noch weitgehend ein Desiderat im Mainstream des politischen Denkens. – Klar erkennbar ist jedoch ein doppeltes Interesse am Bereich des Religiösen: *Zum einen* die eindeutige Aufnahme und Analyse unmittelbar religiöser Traditionen, wie z.B. der Theologie des Apostels Paulus, mit Blick auf die Frage der Motivation politikrelevanten Handelns. Die meisten der genannten Autoren lassen dabei keineswegs eine Affinität zu traditioneller konfessioneller Religiosität erkennen. Der Grund für den Bezug auf die religiösen Überlieferungen liegt bei ihnen vielmehr in der Suche nach einer nicht-ideologischen und nicht-ideologisierbaren Grundlegung des Politischen. Der Bereich des „Religiösen" wird hier also deutlich unter einem strukturellen Gesichtspunkt wahr- und ernstgenommen. Auch dies könnte ein Hinweis sein für eine angemessene zukünftige Erörterung des Religionsbegriffs und Religionsverständnisses und seine Unterscheidung vom „Konfessionellen" bzw. „Theologischen" im engeren Sinn. – *Zum anderen* zeigt sich (und dies wäre als Phänomen vielleicht noch interessanter) eine durchaus „konstruktive" Bezugnahme auf die Struktur religiöser Phänomene. So werden gerade zentrale religiöse Gesten aufgegriffen (wie etwa das Bilderverbot, die Bekenntnis- bzw. Zeugnis-Struktur religiösen Sprechens, die spezifische temporale Struktur der Verbindung von Vergangenheit und Zukunft in Ausdrucksformen religiöser Erinnerung oder auch des Messianismus, der Nächstenliebe bzw. der Struktur religiöser Institutionen), die schließlich zur Entwicklung von Kriterien führen, die den Bereich des Politischen, aber auch des Juridischen und Sozialen

– etwa in der Frage der Grundlegung von Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Demokratie, Institutionen oder ethischem Handeln überhaupt – gegenüber den verschiedensten Formen von Missbrauch absichern sollen. Trotz unterschiedlichster Ausgangspunkte erweisen sich diese Ansätze gerade in ihren Kernaussagen weitgehend kompatibel: etwa die Grundstruktur der „leeren Stelle der Macht" (Claude Lefort), das Zeugnisgeben von einem Ereignis (Badiou, Derrida, Levinas, Foucault), der messianische Modus des *futur antérieur* (Badiou, Derrida, Levinas, Lyotard, Lacan, Agamben) oder die ethische Wahrnehmung uneinholbarer Alterität (Levinas, Derrida, Esposito, Balibar). In vielerlei Hinsicht lässt sich auf diese Weise zumindest nachträglich eine gewisse Strukturidentität zwischen den Ansätzen einer Politischen Philosophie und einer Politischen Theologie erkennen, wenn man diese Begriffe im Sinne einer Philosophie des Politischen und einer theologisch zu nennenden Theorie des Politischen versteht.

Literatur

Agamben, Giorgio (2006): *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Badiou, Alain (2002): *Paulus. Die Begründung des Universalismus.* Aus dem Franz. v. Heinz Jatho. München: sequenzia.

Certeau, Michel de (2009): *GlaubensSchwachheit.* Hg. v. Luce Giard. Stuttgart: Kohlhammer.

Derrida, Jacques (2001): „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft", in: Ders./Vattimo, Gianni, Hg.: *Die Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-106.

Foucault, Michel (1988): *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*. Hg. v. Ulrike Reuter u.a. Frankfurt a. M.: Materialis.

Foucault, Michel (2009): *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gauchet, Marcel (1997): *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Translated by Oscar Burge, with a Foreword by Charles Taylor. Princeton: Princeton UP.

Heller, Agnes (1997): „Politik nach dem Tod Gottes", in: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd, Hg.: *Jahrbuch Politische Theologie* 2. Münster: Lit, 67-87.

Keel, Othmar (2007): *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 Bände. Orte und Landschaften der Bibel 4/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.

Lyotard, Jean-François (1987): „Beantwortung der Frage. Was ist postmodern?“, in: Ders.: *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahres 1982-1985*. Wien: Passagen, 11-31.

Nancy, Jean-Luc (2009): *Dekonstruktion des Christentums*. Zürich-Berlin: Diaphanes.

van Reijen, Willem (1992/93): „Das Politische – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich“, in: *Transit* 5, 109-122.

Zeillinger, Peter (2005): „Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou“, in: Zichy, Michael/Schmidinger, Heinrich, Hg.: *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 243-262.

Zeillinger, Peter (2006): „Badiou und Paulus. Das Ereignis als Norm?“, in: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 61 (2), 6-12.

Zeillinger, Peter (2007): „Jacques Derrida. Gott im-Kommen“, in: Hardt, Peter/Stosch, Klaus von, Hg.: *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*. Ostfildern: Grünewald, 66-83.

Zeillinger, Peter (2009): „Der Ort der Zeit. Auf dem Weg zu einer politischen Phänomenologie“, in: Bedorf, Thomas/Unterthurner, Gerhard, Hg.: *Zugänge – Ausgänge – Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 107-119.

Zeillinger, Peter (2010): „Messianismus und *futur antérieur*. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen“. *Vortrag an der LMU München, 13.12.09* [Publikation für 2011 in Vorbereitung. Hrsg. v. Clemens Pornschlegel. München: Fink].

III. Historische Anfragen: Politische Religionen und Religiöser Sozialismus

Politische Religionen und Endzeitglaube im Zeitalter des Totalitarismus. Einige Überlegungen

Marina Cattaruzza

In seiner nützlichen Typologisierung zum Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt unterscheidet Mark Lilla zwischen einem immanenten Gott, einem abgeschiedenen Gott und einem transzendenten Gott. Die Unterscheidung betrifft in erster Linie die Art und Weise, wie Gott sich in der Welt manifestiert (oder auch nicht)[1]. Jede solche Auffassung hat Implikationen für die Ausprägung der „politischen Theologie", die laut Lilla als „Diskurs zur politischen Autorität, basierend auf einem göttlichen Nexus" definiert werden kann.[2] Von einer solchen Perspektive ausgehend könnte man die „politischen Religionen" als eine radikale Manifestation von Immanenz deuten, da hier die göttliche Sphäre und die Sphäre der Politik tendenziell deckungsgleich sind. Die Legitimierung und jeweilige Ausübung politischer Gewalt werden in diesem Fall durch die Erhebung einer diesseitigen „Entität" (Rasse, Staat, Klasse u.a.m.) zum sakralen Status gewährleistet bzw. bedingt. Bei der Sinnverleihung an das menschliche Dasein erfüllt dann das diesseitige „Realissimum" eine

[1] Lilla (2007), 23-31.
[2] Lilla (2007), 23.

ähnliche Funktion wie „Gott" in den jenseitigen Religionen.[3] Zugleich würden „politische Religionen" auch eine Gegentendenz zur Verselbständigung der politischen Sphäre von derjenigen der Religion darstellen, die sich nach Lilla seit Thomas Hobbes im westlichen politischen Denken manifestiert habe[4].

Seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts findet in den Geisteswissenschaften eine Auseinandersetzung um das heuristische Potential der Kategorie „politische Religionen", angewendet auf die modernen Totalitarismen, statt. Eine solche Debatte hat aber meistens einen rein definitorischen Charakter angenommen, wobei im Grunde darüber gestritten wird, ob die Phänomene, die man unter „politische Religionen" rubriziert auch tatsächlich als Religionen verstanden werden können[5]. Im Folgenden möchte ich versuchen, die Ebene der Auseinandersetzung zu wechseln, und „politische Religionen" als eine analytische Kategorie im Bezug auf den italienischen Faschismus und auf den deutschen Nationalsozialismus mit besonderer Berücksichtigung der Zeitauffassung beider Totalitarismen anzuwenden.

1. Die Erscheinungsformen der europäischen Krise in Deutschland und Italien

Historiker haben sich nur selten um einen Vergleich zwischen Nationalsozialismus und Faschismus bemüht, und kaum je die Frage aufgeworfen, wie totalitäre Bewegungen[6] in beiden Ländern aus eigener Kraft und mit beträchtlicher öffentlicher Unterstützung an die Macht gelangten.[7] Diese Unterstützung blieb im Falle beider Regime für lange Zeit erhalten und schwand erst, als die militärische Niederlage bevorstand oder bereits eingetreten war.[8]

[3] Zum „Realissimum" siehe die Definition von Eric Voegelin: „Wherever a reality discloses itself in the religious experience as sacred, it becomes the most real, a realissimus". Aus: Voegelin (2000b), 32.

[4] Lilla (2007), 74-80.

[5] Cattaruzza (2005), 1, 13.

[6] Der Totalitarismus-Begriff, von dem ich im Folgenden ausgehe, bezieht sich auf Hans Maiers Definition, wonach „er [der Totalitarismus] ... auf alle Regime [passt], welche die Grenzen autoritärer Herrschaft (oder einer zeitlich befristeten Notstanddiktatur) in Richtung auf eine dauerhafte, nicht mehr ablösbare Gewalt überschreiten". Maier (1996), 250.

[7] Ausnahmen: Schieder (2005), 159-179; Schieder (1986), 73-125; Dipper et al. (1998).

[8] Gentile (1996b), 132-152; Kershaw (1987).

Deutschland und Italien erreichten ihre jeweilige Vereinigung als Nationalstaaten nahezu gleichzeitig und teilweise auch mit vereinten Kräften: So erhielt Italien dafür, dass es im Krieg von 1866 an der Seite Preußens kämpfte, Venetien von Österreich. Frankreichs Niederlage gegen die preußische Armee führte wenige Jahre später nicht nur zur Ausrufung des Zweiten Deutschen Kaiserreichs, sondern auch zur „Befreiung" Roms von der päpstlichen Herrschaft, das daraufhin Hauptstadt des neuen Königreichs Italien wurde.

Allerdings wich die Begeisterung über die neu erlangte nationale Einheit bei ihren vormals eifrigsten Verfechtern, den geistigen Eliten der Mittelklasse, in beiden Ländern bald auf breiter Front einem Gefühl der Enttäuschung und des Überdrusses. Für Deutschland hat George Mosse diese Geisteshaltung bereits vor über vierzig Jahren in seiner Pionierarbeit zur *Krise der deutschen Ideologie* untersucht.[9] Darin beschrieb er die Desillusionierung von Studenten, Lehrern und nationalistischen Publizisten angesichts einer nationalen Einigung, die gänzlich „oberflächlich" geblieben sei und kein höheres Gefühl der Zugehörigkeit geschaffen habe. Teile solcher Gruppen reagierten darauf, indem sie in den Jahren bis zum Ersten Weltkrieg ein Sammelsurium abwegiger Glaubenssätze und seltsamer subkultureller Praktiken entwickelten,[10] in denen der Antisemitismus als wichtiges Bindemittel fungierte. Dieser kulturelle Nährboden sollte zur Grundlage dessen werden, was Mosse später „new politics" nennen sollte – eine Erscheinung, die hergebrachte Vorstellungen von Politik radikal in Frage stellte und in eine Anti-Politik mündete, in der solche Manifestationen wie Naturmystizismus, Sonnenkult und Theosophie ihren Platz fanden.[11]

In ähnlicher Weise sahen die Intellektuellen des vereinigten Italien ihre ursprünglichen Hoffnungen auf das Risorgimento enttäuscht. Die Schuld für diese Enttäuschung schoben sie wahlweise liberalen Institutionen, der reformistischen Arbeiterbewegung oder der positivistischen Kultur in die Schuhe. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass George Sorels mythisches Denken in Italien großen Anklang fand[12] (ebenso wie der französische Aristokrat Ar-

[9] Mosse (1964).

[10] Linse (1983. Den landwirtschaftlichen Gemeinschaften des XIX. Jahrhunderts in den USA hat Yonina Talmon einen postapokalyptischen Charakter zugesprochen, setzten sie doch an die Stelle der „perfekten Zeit" den „perfekten Raum". Siehe Barkun (1999), 444.

[11] Mosse (1964), 1-10; Mosse (1975).

[12] Sternhell (1989), 53-125, 177-213.

thur de Gobineau und der Engländer Huston Stuart Chamberlain in Deutschland begeistert aufgenommen wurden).[13] Stanley Paine hat ganz richtig bemerkt, dass in keinem anderen Land vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs anti-demokratisches, autoritäres und elitäres Gedankengut in ähnlicher Weise florierte wie in Italien: „Die Kulturkrise des *fin de siècle* wirkte sich in Italien stärker aus als in den meisten anderen Ländern. Italienische Philosophen lieferten sich mit ihren deutschen Kollegen einen Wettstreit um Führerschaft in der antipositivistischen Revolte des Neoidealismus, während italienische Gesellschaftswissenschaftler und -theoretiker wie Mosca, Pareto und Scipio Sighele international als Führer der neuen elitären und antiparlamentarischen Doktrinen angesehen wurden. Nirgendwo in der Welt gab es vehementere Gegner der bürgerlichen Kultur, des Liberalismus, Humanismus und Pazifismus. Starke Elitenführerschaft und Imperialismus galten als logische Folge eines aggressiven Nationalismus."[14]

Ich möchte mit diesen Beobachtungen nicht zugunsten einer pauschalen Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Faschismus argumentieren. Vielmehr möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass Deutschland und Italien eine ähnliche Infragestellung des liberalen Verfassungsstaats durchliefen. Dabei wurde in beiden Ländern die Frage, wie der Massengesellschaft „Gestalt" und „Ordnung" verliehen werden solle, in ähnlich radikaler Weise gestellt. [15]

2. Warten auf die Apokalypse

In den Jahren vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs verbreitete sich in Europa die Erwartung tiefgreifender Umbrüche, die eine palingenetische Erneuerung bringen und ein neues Zeitalter heraufführen sollten, in dem die Spaltung zwischen Leben, Kultur und Politik aufgehoben und einer höheren Synthese weichen würde.[16]

Friedrich Nietzsche nahm bereits 1887 Filippo Marinetti, den Begründer des Futurismus, vorweg, wenn er in der *Fröhlichen Wissenschaft* schrieb: „Wir Europäer befinden uns im Anblick einer unge-

[13] Gentile (1995), 733-787.
[14] Payne (1995), 62.
[15] Im Denken Alfredo Roccos, des Chefarchitekten des faschistischen Staates, scheint das Prinzip der Organisation Vorrang vor dem Prinzip der Nation [nationhood] zu genießen. Siehe Gentile (1999), 180-184.
[16] Gentile (2005a), 229-245.

heuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo gab es je schönere Ruinen? – und überwachsen mit großem und kleinem Unkraute."[17] Einige Aphorismen später prophezeite Nietzsche das Kommen einiger „kriegerische[r] Jahrhunderte", auf die „alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden."[18]

Die Apokalypse des Ersten Weltkriegs schien die Erwartungen zu bestätigen, die im geistigen Klima des *fin de siècle* artikuliert worden waren. In seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* aus dem Jahre 1917 bemerkte Thomas Mann, bereits im Angesicht des allgegenwärtigen Gemetzels, dass die Welt vor Ausbruch des Kriegs keinesfalls schöner, humaner und sanfter gewesen sei als während des Krieges. Im Gegenteil: Deutschland wurde gerade dann für einen heiligen Augenblick lang „schön", als der Krieg ausbrach und der „Friede" beiseite gefegt wurde.[19]

In seinem berühmten Artikel *Grundlagen des Faschismus* schrieb der Philosoph Giovanni Gentile im Rückblick auf den Krieg, dass Italien den Ersten Weltkrieg nicht für Trient, Triest oder Dalmatien gefochten habe, und ebenso wenig für politische, militärische oder ökonomische Zwecke, sondern mit dem Ziel, die Nation im Blutvergießen zusammen zu schweißen, um einen einzigen Gedanken, ein einziges Gefühl, eine einzige Leidenschaft, eine gemeinsame Hoffnung zu erzeugen, einen von allen durchlebten Eifer, ein Leben, an dem alle beteiligt sind, das aber die Interessen des Einzelnen transzendiert. Im Krieg konnte daher die Nation so geschaffen werden, wie jede geistige Einheit geschaffen wird: durch Anstrengung und Opfer.[20]

Klaus Vondung, der in seinen Pionierarbeiten der Interpretation des Ersten Weltkriegs als Apokalypse nachgegangen ist, führt aus, dass Bilder des „Weltgerichts" im Deutschen Reich so allgegenwärtig waren, dass dem Kriegsausbruch von 1914 beinahe automatisch eine apokalyptische Sinndeutung zugeschrieben wurde. Die Ankunft der Erlösung wurde in immanenter Gestalt erwartet, die den Staat zu einer mystischen Einheit führen, die Oberherrschaft des

[17] Nietzsche (1988), 602.
[18] Nietzsche (1988), 610.
[19] Mann (1968), 350.
[20] Gentile (1936), 4-5.

Reichs erweitern und die Erlösung der Welt durch deutsche Kultur herbeiführen sollte.[21]

Der Krieg mit seinen präzedenzlosen Opferzahlen und der Grenzerfahrung der Schützengräben[22] schien Erwartungen eines Gottesurteils zu erfüllen, das eine neue Morgenröte ankündigte. Die Männer der Schützengrabengeneration entwickelten daraus das Selbstverständnis einer neuen Elite. Ein Teil von ihnen war davon überzeugt, dass ihnen die Führung der Nation zustand, und dass sie Anrecht darauf hätten, ihr eine neue Gestalt zu verleihen.[23] 1917 deutete der italienische Dichter Gabriele D'Annunzio das Blutopfer der Schützengraben-Gemeinschaft, die durch Bande eines Initiierungsritus verbunden sei, in Analogie zum Ritus des Abendmahls[24]. Mussolini rief in einem Artikel, der unter dem Titel *Herrschaft den Schützengräben* am 15. Dezember 1917 in *Il Popolo d'Italia* erschien, nach einer neuen politischen Ordnung, die von der Aristokratie der Schützengräben angeführt werden müsse, da diese kollektiv die wahre Idee der Nation verkörpere.[25] Etwa zwei Jahre später wurde die Hafenstadt Fiume nach ihrer Besetzung durch D'Annunzio und seine Legionäre zum idealen Laboratorium für die Anwendung der „new politics" – gekennzeichnet durch Massenrituale, neuheidnische Bacchanalien und charismatische Macht. In Fiume setzte D'Annunzio die Vorkriegs-Utopie einer neuen Einheit von Kunst, Leben und Politik in die Praxis um.[26]

3. Modernität und die erratische Natur des „Sakralen"

Um diese Keime in eine voll entwickelte politische Religion zu verwandeln, musste die traditionelle Religion in ihrer Rolle, der endlichen menschlichen Existenz Sinn zu verleihen und sie in eine transzendente Dimension zu projizieren, in Frage gestellt werden. Erst wenn die institutionalisierte Religion nicht mehr länger die einzige Instanz war, die dem menschlichen Leben Sinn verleihen konnte,[27]

21 Vondung (1988), 132-135, 198-199.
22 Leed (1979).
23 Gentile (2005a), 302-304.
24 Alatri (1983), 389.
25 Aus Gentile (1996a), 99-100, 109.
26 Ledeen (1977); Salaris (2002).
27 Cattaruzza (2005), 1-18, bes.. 2-4.

konnte die Suche nach dem erratisch gewordenen „Heiligen" den Weg in Richtung politische Religionen einschlagen.[28]

In seiner Einführung zur Aufsatzsammlung *Heilserwartung und Terror* zählt Hermann Lübbe die folgenden religiösen Charakteristika totalitärer Regime auf: Dem totalitären Führer wird eine Erlöserrolle zugeschrieben, seinen Vorläufern und den Propagandisten des politischen Evangeliums jene von Propheten und Aposteln; Revolutionen werden nach ihrer eschatologischen Bedeutung interpretiert, Häretiker verurteilt, es wird ein Märtyrer- und Reliquienkult geschaffen, die Erlösungsereignisse werden im totalitären Festkalender rituell wiederholt; die Erwartung des bevorstehenden Himmelreichs steigert die Leidensfähigkeit, und über dessen Ausbleiben helfen eine Reihe intellektueller und emotioneller Techniken hinweg.[29] Im Hinblick auf den Faschismus als Prototyp einer totalitären Religion entwickelte Emilio Gentile ein funktionalistisches Modell, das folgende Merkmale vorweist: Das Primat des Glaubens und des Mythos als mobilisierende Kräfte; die Hypostasierung des Mythos als einzige Form eines kollektiven politischen Bewusstseins; die Notwendigkeit eines charismatischen Führers als Angelpunkt des totalitären Staates und Interpret des nationalen Bewusstseins; die Einsetzung ethischer Gebote und die Entwicklung einer politischen Liturgie.[30]

Nach Auffassung von Mathias Behrens zeichnet sich eine politische Religion durch die Gleichsetzung von Politik und Religion aus: Eine politische Religion möchte gleichzeitig universale Weltinterpretation und universaler Staat sein. Politische Religionen können universale Religionen sein (wie der Marxismus) oder Volksreligionen (wie der Nationalsozialismus). Anders als im Christentum nehmen der Führer, die Partei oder die historischen Gesetzmäßigkeiten in politischen Religionen nicht die Stelle der Kirche, sondern die Stelle Gottes ein. Dieser Umstand unterstreicht den innerweltlichen Charakter der politischen Religionen.[31]

[28] Gentile (2005b), 551-562, insb. 555: „Politics became one of the main areas in which the sacred has been transfused into modern societies. In fact, in the realm of modern mass politics, political movements presenting religious characteristics became more and more frequent."

[29] Lübbe (1995), 10, verwirft den Gebrauch des Begriffes politische Religion und schlägt statt dessen „Anti-Religionen" vor.

[30] Gentile (2000), 40.

[31] Behrens (1997), bes. 259. Behrens lehnt die Verwendung des Begriffs Religion für nicht-transzendente religiöse Phänomene ebenfalls ab.

„Gott ist tot“, hatte Friedrich Nietzsche bereits in seinem berühmten Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* erklärt, wo er gleichzeitig auf ein Zeitalter anspielte, das mit den vorangehenden nichts mehr gemein haben sollte: „Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That,— und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“[32]

Max Weber hingegen, der stark von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* beeindruckt war, ging davon aus, dass sein Zeitalter von der Spaltung zwischen Realitätserkenntnis und Sinndeutung des Lebens in der menschlichen Gesellschaft bestimmt war, und dass die Aufgabe der Wissenschaft bloß darin bestand, einen endlichen Teil dieser unendlichen Realität der „bedeutungslosen Unendlichkeit“ zu entziehen:[33] „Und die absolute Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit bleibt intensiv durchaus ungemindert auch dann bestehen, wenn wir ein einzelnes ‚Objekt' – etwa einen konkreten Tauschakt – isoliert ins Auge fassen, – sobald wir nämlich ernstlich versuchen wollen, dies ‚Einzelne' erschöpfend in allen seinen individuellen Bestandteilen auch nur zu beschreiben, geschweige denn es in seiner kausalen Bedingtheit zu erfassen. Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menschengeist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er ‚wesentlich' im Sinne von ‚wissenswert' sein solle.“[34] Auf diese Weise fasste er die tragische Spaltung in Worte, die dem modernen Dasein eigen ist, nachdem die Entzauberung der Welt zu voller Wirkung gelangt war.[35]

In der Weimarer Republik existierten Glaubensrichtungen mit „germanischer“ Inspiration ebenso wie offen neuheidnische Bewegungen. 1924 schrieb der Franziskanermönch Erhard Schlund: „Der Krieg des Christentums gegen das altgermanische Heidentum ist ja damals durchaus nicht endgültig abgeschlossen worden, als Bonifatius die Donareiche fällte. Auch nach dem allgemeinen Sieg des Christentums und der Christianisierung der deutschen Stämme ging

[32] Nietzsche (1988), 481. Vgl. auch Voegelin (2000e), 278-289.
[33] Hughes (1979), 308-309.
[34] Weber (1951), 171.
[35] Pellicani (1997), 100-101.

der Kampf als Guerilla-Krieg weiter, in den Seelen und in den Glaubensanschauungen und in den religiösen Bräuchen, ja auch in bewussten Geistern, und Männern, denen Wotan lieber war als Christus, gab es wohl immer. Heute scheint es nun, dass dieser Jahrhunderte dauernde Kleinkrieg wieder zu einer offenen Feldschlacht werden möchte.“[36]

Der italienische Staat war in Frontstellung gegen die weltliche Macht der Kirche entstanden und seine Eliten waren säkular, wenn nicht gar anti-klerikal geprägt. Die Freimaurerei, die im Risorgimento eine bedeutende Rolle gespielt hatte, wird von manchen Forschern als frühes Beispiel einer Heilssuche außerhalb der Grenzen der überkommenen Religion gedeutet.[37]

Damit soll nicht gesagt sein, dass eine direkte oder notwendige Verbindung zwischen diesen Bewegungen und den politischen Religionen bestand. Vielmehr geht es um die Feststellung, dass der traditionelle Glaube in beiden Ländern hinlänglich erschüttert worden war, um neuen religiösen bzw. quasi religiösen Manifestationen Raum zu geben. Hinzu kam freilich, dass politische Religionen sich nur dann etablieren konnten, wenn die Strukturen und Institutionen des Staates entscheidend geschwächt waren. Diese Voraussetzung trat in Italien spätestens 1922 mit dem Marsch auf Rom ein. In Deutschland war sie nach dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise zwischen 1932 und Januar 1933 gegeben.

Auch im kulturellen Leben des zaristischen Russland gärte es. Der orthodoxe Glaube wurde radikal in Frage gestellt und stattdessen experimentierte man mit neuen Glaubensauffassungen, die bisweilen in die Vergötterung des Individuums mündeten. Solche Strömungen fanden Eingang in die Vorstellung des „neuen Sowjetmenschen“, die von Leo Trotzki, Anatoli Lunatscharski und Maxim Gorki entworfen wurde.[38]

Wichtige Denkanstöße zur weithin ungelösten Frage, wie totalitäre Regime in Ländern wie Russland, Italien und Deutschland an die Macht gelangten, finden sich auf den letzten Seiten von Erich Voegelins *New Science of Politics*. Ausgehend von seinem Schlüssel-

[36] Aus: Mohler (1994), 138.

[37] Panaino (2006).

[38] Stites (1989). Zu den Vorläufern dieser Glaubensrichtung im russischen Terrorismus und Populismus in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, mit treffenden und erhellenden Hinweisen darauf, wie das Phänomen in den Werken Dostojekwskis dargestellt wird, siehe Burleigh (2005), 276-310.

konzept der modernen Gnosis[39] erläutert der deutsch-amerikanische Politikwissenschaftler wie eine nach-christliche Gnosis – verstanden als radikaler, erlösender Immanentismus – sich im Verlauf eines Jahrtausends ganz allmählich radikalisiert hatte. So waren neuere Revolutionen nach Auffassung Voegelins durch radikalere Formen der Gnosis gekennzeichnet als frühere, wie die englische und die amerikanische. Als Verkörperung der radikalen Gnosis galt Voegelin der Nationalsozialismus an der Macht: „ ... in einem Umfeld ohne starke institutionelle Traditionen verhalf [die deutsche Revolution] erstmals ökonomischem Materialismus, biologischem Rassismus, einer korrumpierten Psychologie, der Wissenschaftsgläubigkeit und der technologischen Skrupellosigkeit – kurz: der ungezügelten Modernität – zum Durchbruch."[40] Zwar distanzierte sich Voegelin später vom Begriff der politischen Religion, der ihm inzwischen zu schwammig schien.[41] Dessen ungeachtet kommt ihm das Verdienst zu, einen radikalen Immanentismus als grundlegenden Bestandteil des Phänomens identifiziert zu haben, anstatt den Blick auf oberflächliche Ähnlichkeiten mit den herkömmlichen Religionen zu richten.[42]

Emilio Gentile hat unlängst in einem Aufsatz dargelegt, dass die Vorläufer politischer Religionen im politischen Messianismus und Milleniarismus zu finden sind, die ihren Rückhalt in revolutionärem Glauben und Regenerationsmythen finden. Die führenden Denkrichtungen des neunzehnten Jahrhunderts, wie der Fortschrittsgedanke, der Historismus (Universalgeschichte als Weltgericht bei Hegel), der Positivismus und der Marxismus wären alle auf ihre jeweils eigene Art politische Eschatologien, die darauf abzielten, die Geschichte und die Menschheit zu sakralisieren. Der Erste Weltkrieg, der für so viele zur persönlichen religiösen Erfahrung wurde, ebnete dann den Weg zu neuen Ausbrüchen „kollektiven Überschwangs" der Massen.[43] Oskar Jászi, der ungarische Minister für Minderheitenfragen im liberalen Kabinett von Graf Karoly, beschrieb die freudige Erregung und millenaristischen Erwartungen zu Beginn von Bela Kuhns Räterepublik:

[39] Seitscheck (2003), 237-245.
[40] Voegelin (2000d), 241.
[41] Voegelin (1989), 51.
[42] Die Konnotation eines radikalen Immanentismus blieb etlichen Kritikern des Begriffes der politischen Religionen verborgen.
[43] Gentile (1995), 768-787.

> „Jetzt zum ersten Male hat der hinter dem Marxismus lauernde dämonische Funke unter für ihn allergünstigsten Verhältnissen Brand gestiftet. Und zwar zündete er, wie jede wahrhafte Massenbewegung, in erster Reihe mit Kräften religiösen Charakters. Der materialistische und hedonistische Charakter des Marxismus soll uns hier nicht täuschen! Wenn das Wesen der Religion darin besteht, dass das Individuum sich selbst einer von seinem Willen unabhängigen allmächtigen Gewalt unterordnet und sich bestrebt, mit dieser Macht sich seelisch zu vereinigen, sie zu unterstützen und ihr zu dienen, für sie auch Opfer zu bringen – wenn nötig auch bis zur Selbstvernichtung –, Gegenwart und Zukunft völlig belanglos zu empfinden, jedem Endziel gegenüber, zu dem dieser schöpferische Wille unwiderstehlich führt: dann konnte jeder, der die Proletarierdiktatur vorbereitenden Monate mit Aufmerksamkeit durchlebte, sehen, dass das Land mit solchen von religiösem Fanatismus durchdrungenen Menschen voll war. Unausgesetzt konnten wir auf den Straßen und in den Kaffeehäusern, in Theatern und bei Vorlesungen Zeugen von erregten Unterredungen sein, bei welchen Leute mit fiebernden Augen und heftiger Gestikulation das Herannahen der neuen Weltordnung prophezeiten und diskutierten... Die Tage des Kapitalismus sind gezählt, die Weltrevolution naht drohend heran, Lenin wird in Bälde die Arbeiterschaft von ganz Europa in einem einzigen revolutionären Bund vereinigen... In den Hirnen dieser Leute war die neue Gottheit lebendig: der Glaube an die unausweichliche Dialektik jener wirtschaftlichen Entwicklung, welche den bösen Kapitalismus niederreißen und mit der Unwiderstehlichkeit der Naturgesetze – göttlichen Gesetze – die neue, von allen Propheten erträumte Gesellschaft, das Land des Friedens, der Gleichheit und der Brüderlichkeit – die kommunistische Gesellschaft ins Leben rufen wird“.[44]

Jászis lebhafte Schilderung bringt die apokalyptischen Erwartungen beim Anbruch Bela Kuns Räterepublik zum Ausdruck, wonach ein immanentes jüngstes Gericht und die Herrschaft Gottes auf Erden bevorstanden.

Nachdem er die bayrische Räterepublik erlebt hatte, beschrieb der liberale Journalist Fritz Gerlich, der sich 1931 zum Katholizismus bekehren sollte, 1920 den *Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*. In seiner Schrift fanden sich folgende Kapitel: „Orthodoxer Marxismus als Chiliasmus“, „Marxismus und die Doktrin vom neuen Pfingstwunder“ und „Chiliastischer Marxismus in der Praxis“. Der Marxismus wurde hier wiederholt als „eine auf das Diesseits gerichtete Erlösungsreligion“ dargestellt. Aus dieser Warte können

[44] Jászi (1923), 69-70.

politische Religionen als die vielleicht radikalste und vollkommenste Manifestation des erratischen Charakters des „Heiligen“ im Zeitalter der Säkularisierung betrachtet werden.[45] Fritz Gerlich wurde nach Hitlers Machtergreifung inhaftiert und in Dachau in der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli 1934 umgebracht, als zugleich der Angriff auf die SA in der sogenannten „Nacht der langen Messer“ erfolgte.[46]

4. Der Totalitarismus, die Apokalypse und das Ende der Geschichte

Allen Totalitarismen, die nach dem Ersten Weltkrieg in Erscheinung traten, war eine neue Zeitvorstellung eigen. Indem die totalitären Bewegungen auf die Endzeitstimmung zurückgriffen, die das Leben in den Schützengräben durchdrungen hatte, vertraten sie eine Art „Ende der Geschichte“ (eschaton). Wie Eric Voegelin sehr klar herausgearbeitet hat, zerstört eine eschatologische Geschichtsinterpretation „die älteste Weisheit der Menschheit über den Rhythmus von Wachstum und Zerfall, der das Schicksal aller Dinge unter der Sonne darstellt“.[47] Die Ähnlichkeiten zur christlich-apokalyptischen Vision sind hier besonders auffällig: Die Ankunft Gottes auf Erden beginnt mit dem Übergang zu den „letzten Dingen“, und mithin dem Ende der Zeit.

Im Faschismus wird dieser Zustand der Aufhebung der Zeit versinnbildlicht durch die Vergegenwärtigung des Römischen Reichs als überzeitliche und gleichzeitig dynamische Dimension, die die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet.[48] Im von Giovanni Gentile und Benito Mussolini verfassten Stichwort „Faschismus“ für die *Enciclopedia Italiana*, wird der faschistische Mensch definiert als „ein Individuum, das sowohl Nation wie Heimat ist, und moralisches Gesetz, das Individuen und Generationen in einer Tradition und Mission verbindet, das den Instinkt unterdrückt, das Leben als kurzfristiges Vergnügen zu verstehen, und sich statt dessen ein höheres Leben zur Pflicht macht, *frei von den Grenzen der Zeit und des Raums*: ein Leben, in dem das Individuum, indem es sich selbst und seine parti-

[45] Maier (2007), 15; Gentile (2001), 22-23.
[46] Gerlich (1946), 10.
[47] Voegelin (2000d), 223.
[48] Gentile (1996b), 121-131; Gentile (2007).

kularen Interessen opfert, durch seinen Tod die rein geistige Existenz erlangen kann, in der sein Wert als Mensch liegt."[49]

Im Sowjetkommunismus galt die Auffassung, dass mit dem Sieg des Proletariats das Ende der Klassenkämpfe und damit das Ende der Geschichte gekommen sei (denn Geschichte wurde ausschließlich als Geschichte der Klassenkämpfe verstanden). Nach Klaus Vondung sollte die Zeit des Kommunismus nicht mehr als „historische Zeit" verstanden werden, denn das erreichte Maß der Vollendung würde jeden weiteren Wandel verunmöglichen.[50]

Auch sollten wir uns an die apokalyptische Bedeutung erinnern, die Lenin und später Stalin den beiden Weltkriegen zuschrieben, die sie als Zeichen des bevorstehenden weltweiten Siegs des Kommunismus deuteten. 1920 schrieb Lenin in seiner Einleitung zur Neuauflage von *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*: „Der Imperialismus ist der Vorabend der sozialen Revolution des Proletariats. Das hat sich seit 1917 im Weltmaßstab bestätigt."[51] Tatsächlich schien die Errichtung der Sowjetmacht in vielen Gebieten des vormaligen Zarenreichs und die Schaffung eines sozialistischen Blocks, der einen großen Teil Europas einschloss, nach dem Zweiten Weltkrieg solche Erwartungen zu bestätigen.

Im Falle des Nationalsozialismus ging das neue Zeitalter schließlich mit einer Wiederentdeckung der Gesetze von Natur (Sozialdarwinismus) und Blut (Rassenpolitik) einher. Die Schaffung des *Tausendjährigen Reichs* würde das Ende der Geschichte als eines offenen Prozesses herbeiführen. Zeit würde nur noch als Abfolge von Generationen „guten Blutes" wahrgenommen, deren Reihe sich endlos fortsetzen würde. Michael Burleigh hat in dieser Generationenkette das Prinzip der Ewigkeit erkannt, das der Naturreligion des Nationalsozialismus eigen war. Claus-Ekkehard Bärsch, der eine eingehende Studie über die politische Religion des Nationalsozialismus verfasst hat,[52] vertritt andererseits die These, dass die nationalsozialistische Religion Fragmente einer neuen Theologie enthält, weil das Verhältnis von Politik und Religion neu artikuliert wird. Dieses Verhältnis beruht nicht auf der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Mensch und Gott, oder zwischen Kosmos und irdischer Gesellschaft, sondern auf der Einheit der göttlichen und menschli-

[49] Mussolini (1937), 2; Hervorhebung M. C.
[50] Vondung (1988), 101-102.
[51] Lenin (1960), 198.
[52] Bärsch (2002).

chen Natur, auf der Sakralisierung des Volkes.[53] Obschon Bärsch die Verdiesseitigung der nationalsozialistischen Religion als partiell betrachtet, kommt auch er zu dem Schluss, dass der „arische Gläubige“ durch Zugehörigkeit zur Rassengemeinschaft seines Volkes Unsterblichkeit erlangt. Nach Bärschs Auffassung ist die Unsterblichkeit der Rasse mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele verbunden: „Der Tod als ewiges Nichtsein verliert seinen Stachel.“[54]

Heinrich Himmler selbst sagte 1942 in einer Rede, dass der Mensch durch seine Zugehörigkeit zu einer Reihe von Ahnen und Abkömmlingen „blutlich das ewige Leben“ erlange.[55] Von einiger Bedeutung ist hierzu seine visionäre Textpassage aus dem Jahr 1944, in der er sich darüber ausließ, welche Gestalt das zukünftige Vorrücken der ethnisch-rassischen Grenze des deutschen Reichs annehmen würde: „... dann werden wir und unsere Söhne es in drei Teufels Namen fertigbringen, Jahr für Jahr, Generation für Generation unsere Bauerntrecks auszurüsten und von dem Gebiet, das wir zunächst hinter der militärischen Grenze haben, immer einige hundert Kilometer zunächst mit Stützpunkten zu versehen und dann allmählich flächenmäßig zu besiedeln und die anderen herauszudrängen. Das ist unsere Aufgabe.“[56] Das Zitat legt ein Zeitverständnis nahe, das Geschichte als monotone Wiederholung der ewig gleichen Erscheinungen deutet und keinen Raum für neue, noch nicht erlebte Geschehnisse bietet.

Im Falle des Faschismus bezieht sich das neue Zeitverständnis auf ein Phänomen, das in der Vergangenheit tatsächlich existierte. (George Mosse hat beobachtet, dass die Geschichte für den Faschismus die einzige Realität darstellte.[57]) Im Sowjetkommunismus wird es aus dem Glauben an „historische Gesetzmäßigkeiten“ abgeleitet, im Nationalsozialismus aus den „ewigen Gesetzen der Natur“. Man könnte deshalb argumentieren, dass in letzterem Fall der Bruch mit der historischen Zeit der Vergangenheit radikaler erfolgt, und dass der „enthüllende“ Charakter der apokalyptischen, von den Nazis im Laufe des Zweiten Weltkriegs verübten Rassenmassaker, offensichtlicher ist.

[53] Bärsch (2002), 363-364.
[54] Bärsch (2002), 375.
[55] Smith/Petersen (1974), 160 (Aus einer Rede vor SS-Offizieren in Berlin am 9. Juni 1942).
[56] Smith/Petersen (1974), 246.
[57] Mosse (1988), 352 .

Es ist schon fast ein halbes Jahrhundert her, dass Mircea Eliade den Blick auf den Angstzustand des modernen Menschen gerichtet hat, der sich in die Geschichte geworfen sieht und sich vertrieben weiß aus dem zyklischen Verlauf der Zeit im archaischen Zeitalter, der es ihm erlaubte, seine Existenz periodisch neu zu beginnen, indem er die Zeit in wiederkehrenden Abständen abschaffte und Riten der kollektiven Regeneration feierte. Nur der christliche Glaube, der den Weg zur „Erlösung" öffne, könne den modernen Menschen vor dem Schrecken der Geschichte retten und der Menschheit eine Freiheit verleihen, die sich auf die Existenz Gottes gründe.[58] Nur das Christentum gestatte es dem Menschen, laut Eliade, in den Tragödien der Geschichte eine übergeordnete Bedeutung zu finden, obschon diese Bedeutung der Menschheit in Anbetracht ihres kontingenten Daseins nicht immer bewusst sei. Es ist laut Eliade kein Zufall, dass Nietzsche den Mythos von der „ewigen Wiederkehr" gerade zu dem Zeitpunkt entwickelte, als er den „Tod Gottes" verkündete, und dass dieser Mythos später von den Verfechtern der Konservativen Revolution in den unruhigen Jahren der Weimarer Republik wieder aufgenommen wurde. In dieselbe Richtung argumentiert auch René Girard, wenn er im Laufe einer Analyse Nietzsches Gottesmord wie folgt diagnostiziert: „Man kann unmöglich die Kräfte beschwören, die das Religiöse schwächen oder zerstören ohne zugleich jene Kräfte zu beschwören, die es restaurieren. Es sind dieselben Kräfte. Wir stellen dies einmal mehr fest."[59]

Mit Bezug auf die Hegel'sche Philosophie richtete Eric Voegelin den Blick auf die Unvollständigkeit der Offenbarung in einem knappen Essay über *Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*.[60] Im Hinblick auf Hegels Geschichtsbild bemerkte Voegelin, dass in der Hegel'schen Geschichtsphilosophie die Offenbarung Gottes in der Geschichte vollständig verständlich wird: „Die Validität des Konstrukts gründet auf der Annahme, dass das Mysterium der Offenbarung und des Laufs der Geschichte durch die dialektische Entfaltung des Logos gelöst und gänzlich einsichtig gemacht werden kann",[61] hielt Voegelin fest, um dann mit den Worten zu schließen, dass „der Faktor, den Hegel ausschließt, im Mysterium einer Geschichte begründet liegt, die sich ihren Weg in die Zukunft windet, ohne dass

[58] Eliade (1991).
[59] Girard (1987), 268-269.
[60] Voegelin (2000a), 308.
[61] Voegelin (2000a), 308.

wir ihren Ausgang kennen."[62] Nicht zufällig hat Voegelin Hegel als den „größten aller spekulativen Gnostiker" bezeichnet.[63]

Das Bestreben totalitärer Regime, die lineare, endlose Zeit zu transzendieren und einen Zustand jenseits der Geschichte zu schaffen, weist Aspekte eines radikalen Immanentismus auf, wie er uns in Nietzsches „ewiger Wiederkehr des Gleichen" oder Hegels Entfaltung des Logos begegnet, und scheint auf ein zentrales Element politischer Religionen hinzuweisen, das offensichtlich mehr Aufmerksamkeit verdient, als es bisher genossen hat.

Literatur

Alatri, Paolo (1983): *Gabriele D'Annunzio*. Torino: UTET.

Altizer, Thomas J.J. (1999): „Modern Thought and Apocalypticism", in: Mc Ginn, Bernard/Collins, John J./Stein, Stephen J., Hg.: *Encyclopedia of apocalypticism*, Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*. New York: The Continuum Publishing Company, 325-359.

Barkun, Michael (1999): „Politics and Apocalypticism", in: Mc Ginn, Bernard/Collins, John J./Stein, Stephen J., Hg.: *Encyclopedia of apocalypticism*. Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*. New York: The Continuum Publishing Company, 442-460.

Bärsch, Claus-Ekkehard (2002): *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Behrens, Mathias (1997): „‚Politische Religion' – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff", in: Maier, Hans/Schäfer, Michael, Hg.: *‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn: Schöningh, 249-269.

Burleigh, Michael (2005): *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. London: HarperCollins.

Cattaruzza, Marina (2005): „Introduction to the special issue of Totalitarian Movements and Political Religions: Political Religions as a Characteristic of the 20th Century", in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 6 (1), 1-18.

Dipper, Christof/Hudemann, Rainer/Petersen, Jens, Hg. (1998): *Faschismus und Faschismen im Vergleich. Wolfgang Schieder zum 60. Geburtstag*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag.

Eliade, Mircea (1991): *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.

[62] Ebd.

[63] Voegelin (2000c), 272; Altizer (1999), insb. 329-339.

Gentile, Emilio (1995): „Un'apocalisse della modernità. La Grande Guerra e il Mito della Rigenerazione della politica“, in: *Storia contemporanea* 26 (5), 733-787.

Gentile, Emilio (1996a): *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*. Bologna: Il Mulino.

Gentile, Emilio (1996b): *The Sacralization of Politics in fascist Italy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Gentile, Emilio (1999): *Il mito dello Stato nuovo. Dal radicalismo nazionale al fascismo*. Roma: GLF editori Laterza.

Gentile, Emilio (2000): „The Sacralisation of Politics. Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 1 (1), 18-55.

Gentile, Emilio (2001): *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Rom: GLF editori Laterza.

Gentile, Emilio (2005a): „La crisi della cultura europea: dall'apocalisse della modernità alla modernità totalitaria", in: Cattaruzza, Marina/Flores, Marcello/Sullam, Simon Levi/Traverso, Enzo, Hg.: *Storia della Shoah*, Bd. 1: *La crisi dell'Europa: le origini e il contesto*. Torino: UTET, 229-245.

Gentile, Emilio (2005b): „Political Religions in the 20th Century“, in: Blickle, Peter/Schlögl, Rudolf, Hg.: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*. Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 551-562.

Gentile, Emilio (2007): *Fascismo di pietra*. Rom: GLF editori Laterza.

Gentile, Giovanni (1936): *Grundlagen des Faschismus*. Köln: Petrarca-Haus. (Italienische Erstausgabe 1927)

Gerlich, Fritz (1946): *Prophetien wider das Dritte Reich. Aus den Schriften des Dr. Fritz Gerlich und des Paters Ingbert Naab*. Gesammelt von Dr. Johannes Steiner. München: Schnell und Steiner.

Girard, René (1987): „Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches“, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph, Hg.: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 255-274.

Hughes, Henry Stuart (1979): *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. Brighton: The Harvester Press.

Jászi, Oskar (1923): *Magyariens Schuld Ungarns Sühne. Revolution und Gegenrevolution in Ungarn*. München: Verlag für Kulturpolitik.

Kershaw, Ian (1987): *The ‚Hitler Myth': Image and Reality in the Third Reich*. New York: Oxford University Press.

Ledeen, Michael Arthur (1977): *The First Duce. D'Annunzio at Fiume*. London/Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Leed, Eric J. (1979): *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lenin, Vladimir Ilic (1960): „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“, in: ders.: *Werke*, Bd. 22: *Dezember 1915-Juli 1916*. Berlin, 189-309.

Lilla, Mark (2007): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred A. Knopf.

Linse, Ulrich, Hg. (1983): *Zurück o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933*. München: DTV.

Lübbe, Hermann (1995): „Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion“, in: Ders., Hg.: *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 7-14.

Maier, Hans (1996): „Konzepte des Diktaturvergleichs: ‚Totalitarismus’ und ‚politische Religionen’“, in: Ders., Hg.: *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 1: *Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn: Schöningh, 233-250.

Maier, Hans (2007): „Political Religion: A Concept and its Limitations“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1), 5-16.

Mann, Thomas (1968): *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Politische Schriften und Reden, Band 1. Frankfurt a. M./Hamburg: Fischer Bücherei (Erstausgabe 1918).

Mohler, Armin (1994): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mosse, George L. (1964): *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset & Dunlap.

Mosse, George L. (1975): *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*. Berlin: Ullstein.

Mosse, George L. (1988): *The Culture of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Century*. Boulder/London: Westview Press.

Mussolini, Benito ([2]1937): *La dottrina del fascismo. Con una storia del movimento fascista di Gioacchino Volpe*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Nietzsche, Friedrich (1988): „Die Fröhliche Wissenschaft“, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (KSA), Bd. 3. München: DTV, 343-651 (Erstausgabe 1887).

Panaino, Antonio (2006): „Rito e ritualità nella tradizione massonica tra storia e antropologia“, in: Cazzaniga, Gian Mario, Hg.: *La Massoneria*. Turin: Einaudi, 753-770.

Payne, Stanley (1995): *A History of Fascism 1914-1945*. Madison: University of Wisconsin Press.

Pellicani, Luciano (1997): *Modernizzazione e Secolarizzazione*. Milano: Il Saggiatore.

Salaris, Claudia (2002): *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D’Annunzio a Fiume*. Bologna: Il Mulino.

Schieder, Wolfgang (1986): „Das italienische Experiment. Der Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik“, in: *Historische Zeitschrift* 262, 73-125.

Schieder, Wolfgang (2005): „Die Geburt des Faschismus aus der Krise der Moderne“, in: Dipper, Christof, Hg.: *Deutschland und Italien 1860-1960*. München: Oldenbourg, 159-179.

Seitscheck, Hans Otto (2003): „Exkurs: Eric Voegelins Konzept der ‚Gnosis‘“, in: Maier, Hans, Hg.: *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3: *Deutungsgeschichte und Theorie*. Paderborn: Schöningh, 237-245.

Smith, Bradley F./Peterson, Agnes F., Hg. (1974): *Heinrich Himmler. Geheimreden 1933 bis 1945*. Frankfurt a.M.: Propyläen Verlag.

Sternhell, Zeev (1989): *Naissance de l’idéologie fasciste*. Paris: Fayard.

Stites, Richard (1989): *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford University Press.

Voegelin, Eric (1989): *Autobiographical Reflections*. Hg. v. Sandoz, Ellis. Baton Rouge/London: Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric (2000a): „The Gnostic Mass Movements of our Time“, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis, Hg.: *The collected works of Eric Voegelin*, Bd. 5.: *Modernity without restrain*. Columbia/London: University of Missouri Press, 295-313.

Voegelin, Eric (2000b): „Politische Religionen“, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis, Hg.: *The collected works of Eric Voegelin*, Bd. 5.: *Modernity without restrain*. Columbia/London: University of Missouri Press, 19-74.

Voegelin, Eric (2000c): „Science, Politics, and Gnosticism“, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis, Hg.: *The collected works of Eric Voegelin*, Bd. 5.: *Modernity without restrain*. Columbia/London: University of Missouri Press, 257-292.

Voegelin, Eric (2000d): „The New Science of Politics: An Introduction“, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis, Hg.: *The collected works of Eric Voegelin*, Bd. 5.: *Modernity without restrain*. Columbia/London: University of Missouri Press, 75-243.

Voegelin, Eric (2000e): „The Murder of God“, in: Caringella, Paul/Gebhardt, Jürgen/Hollweck, Thomas A./Sandoz, Ellis, Hg.: *The collected works of Eric Voegelin*, Bd. 5.: *Modernity without restrain*. Columbia/London: University of Missouri Press, 278-289.

Vondung, Klaus (1988): D*ie Apokalypse in Deutschland*. München: DTV.

Weber, Max (1951): „Die ‚Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)“, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 146-214.

Politische Religionen im Praxistest. Einige Anmerkungen

Jürgen Nautz

I

Mit ihrem Beitrag zur Thematik Politische Religionen wendet sich Marina Cattaruzza in diesem Band einem Konzept zu, das seit den 1990er-Jahren immer wieder auf seine heuristischen Möglichkeiten für die Beschreibung und Analyse historischer Prozesse der Moderne, vor allem von Totalitarismen, abgeklopft worden ist. Zu Recht weist sie darauf hin, dass in dieser Debatte vor allem über Definitionen gestritten wurde, wohingegen „Praxistests" auf der Basis empirischer Daten eher selten waren. Umso erfreulicher ist es, dass wir hier eine Studie vorliegen haben, die sich an die Anwendung auf historische Erfahrungen und Prozesse heranwagt; in diesem Falle an den deutschen Nationalsozialismus und den italienischen Faschismus unter Berücksichtigung der deutschen und italienischen Entwicklung seit der Bildung der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert. Dies macht Sinn, wenn man, wie Marina Cattaruzza, politische Religionen als „radikale Manifestation von Immanenz" begreift, wo Legitimierung und Form der Ausübung politischer Gewalt durch die Sakralisierung einer „diesseitigen Entität" ihre Legitimation verliehen werden soll.[1] War es doch im Kern nicht der starke Staat, den die faschistische und die nationalsozialistische Bewegung anstrebten, sondern eigentlich ein schwacher Staat in dem Sinne, dass er lediglich Erfüllungsgehilfe für exklusive Herrschaftsstrukturen und zur Unterdrückung,

[1] Cataruzza (2011), 279.

sogar für die Auslöschung anderer Menschenbilder und Gesellschaftsstrukturen sein sollte und schließlich auch zu diesem gemacht wurde. Ähnliches gilt in unterschiedlicher Intensität für den Frankismus in Spanien oder die Militärdiktatur in Portugal oder den österreichischen Ständestaat. Freilich ist hier die enge Verbindung mit der römisch-katholischen Kirche zu beachten, so dass von der Sakralisierung der sogenannten „diesseitigen Entitäten" nur eingeschränkt auszugehen ist. Andererseits lassen sich diese Beispiele keinesfalls in die Kategorie der Theokratie einordnen.

II

Bei der Diskussion der Auslöser für den deutschen und den italienischen Weg in die Diktatur und den Gesinnungs- und Rassenterror wird von Marina Cattaruzza zu Recht darauf hingewiesen, dass „Italien und Deutschland eine ähnliche Infragestellung des liberalen Verfassungsstaates" durchliefen.[2] Offenbar war vor allem dem Mittelstand und den „geistigen Eliten" entgangen, dass die Nation nur bedingt ein nachhaltig fokaler Punkt sein konnte, auf den sich alle zu verständigen vermochten. Dies lag daran, dass es wirkungsmächtige Fragmentierungen in der Gesellschaft gab, die mit Deutschsein oder Italienischsein nur unzureichend entschärft werden konnten. So gab es in Deutschland neben der sozialen Klassenbildung eine religiöse Spaltung. Wer sich dem Machtanspruch des neuen Staates nicht beugen wollte, wurde juristisch verfolgt. Denken wir nur an den Kulturkampf zwischen der römisch-katholischen Kirche unter Papst Pius IX. und dem Königreich Preußen beziehungsweise dem Deutschen Reich unter Reichskanzler Otto von Bismarck zwischen 1871 und 1878/1887, wo es nicht zuletzt um die Macht der organisierten katholischen Minderheit in Deutschland ging. Eine zweite Welle traf die sozialistischen Organisationen, deren Erstarken das Credo der Staats- und Gesellschaftsideologie ebenfalls infrage stellte. Hinzu kam, dass zumindest die ausgefochtene Differenz des Deutschen Reiches gegenüber den Deutschen der Habsburgermonarchie auch nicht zur Legitimation einer deutschen Ideologie beitrug. In Italien war die Dominanz des Katholischen ungleich stärker als in Deutschland, aber auch in Italien taten sich tiefe soziale Gräben auf, die allein durch die staatliche Einigung nicht zu überbrücken waren.

[2] Cataruzza (2011), 282.

Österreich – auch eine neue Republik – trafen die Auswirkungen der Friktionen im Norden und Süden, als es durch die noch nicht verdauten Ergebnisse des Ersten Weltkrieges ebenfalls über keine gefestigte Demokratiekultur verfügte und viele Menschen desorientiert und empfänglich für neue Heilsbotschaften waren: Die alten politischen und gesellschaftlichen Eliten verloren zunehmend ihre geschützten Sphären in Staat und Gesellschaft, die Organisationen der Arbeiterbewegung wurden ein erstzunehmender Machtfaktor, Frauen bekamen erstmals die gleichen politischen Rechte wie Männer. Wettbewerb, Modernisierung und Beschleunigung prägten zunehmend die Alltagswelt. Diese Entwicklungen erzeugten in allen Gesellschaftssegmenten Statusunsicherheiten und Ängste, denen mit der territorial geeinten Nation allein nicht beizukommen war. Sie förderten auf der einen Seite Emanzipationsbewegungen, auf der anderen aber auch eine Sehnsucht nach neuer, ideologisch vermittelter Eindeutigkeit und Orientierung; Bedürfnisse, die von fundamentalistischen Strömungen aufgegriffen wurden, was sich in haufenweise auftauchenden utopischen Entwürfen „neuer Welten“ und „neuer Menschen“ manifestierte. In Italien und Deutschland gesellten sich zum Entwurf einer prinzipiell offenen und universalisierbaren Zivilgesellschaft die Gegenutopien des Marxismus, des Faschismus (in Österreich die Utopie der katholischen Ständegesellschaft) beziehungsweise der Rassenherrschaft der Arier.[3]

III

Marina Cattaruzza bezieht sich explizit auf das von Emilio Gentile wiederbelebte Konzept der Politischen Religion[4], das nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst einmal in der Versenkung verschwunden war. Auch Gentile sieht in den USA die Ausprägung einer Zivilreligion als Form der Sakralisierung der demokratischen Politik. Jedoch werden Politische Religionen als typisch für totalitäre Bewegungen und Regime angesehen, welche die Sakralisierung einer bestimmten Ideologie und einer damit verbundenen, vereinnahmenden politischen Bewegung betreiben und die keine Koexistenz mit anderen Ideologien und politischen Bewegungen hinnehmen. Man könnte formulieren, dass hier eine „Heiligung“ der Gewalt als legitimes

[3] Vgl. Hanisch 1998, 132.
[4] Vgl. dazu Gentile (2000) und Gentile (2007).

Mittel gesellschaftlicher und politischer Aktion im Sinne von *violentia* erfolgt. Die Autonomie des Individuums wird völlig negiert. Ein weiteres Charakteristikum ist die konfrontative bis feindliche Haltung gegenüber traditionellen Religionen, um diese entweder zu eliminieren oder sie in das jeweils eigene System zu inkorporieren (was für eine Einordnung des spanischen Frankismus und österreichischen Ständestaates spräche). Ein von den italienischen Faschisten konstruierter Glaube an Nation, Duce und Partei wurde zum Fundament der faschistischen Kultur. Aus Gentiles Sicht war dies ein Totalitarismus, „der die Mythen und Werte einer palingenetischen Ideologie" repräsentierte mit dem Ziel, einen „neuen Menschen" zu „schaffen". Diese Form von Totalitarismus habe der italienische Faschismus als Erster in die Welt gesetzt. Dabei seien Staat und Partei miteinander verschmolzen worden.[5]

Wenn auch die Ausführungen zur Politischen Religion sowohl im italienischen wie im deutschen Fall durchaus plausibel erscheinen, muss darauf hingewiesen werden, dass es Vorbehalte gibt. So plädierte Hermann Lübbe grundsätzlich für eine Umbenennung des Terminus „Politische Religionen" in „Anti-Religionen", da totalitäre Regime Religionen immer explizit abgelehnt hätten.[6]

Für den Fall Deutschland gibt es Streit darüber, ob die Nationalsozialisten überhaupt eine Politische Religion hatten. Einen kurzen Überblick über die Grundlinien der Auseinandersetzung liefert der Tagungsbericht „Die politischen Religionen als Kategorie der Neuesten Geschichte"[7] über eine 2003 von der Hans-Sigrist-Stiftung in Bern ausgerichtete Konferenz. Vertiefende Einblicke in die Diskussion bietet die zweibändige Anthologie „Totalitarismus und Politische Religion. Konzepte des Diktaturvergleichs".

Einer der prominentesten deutschen Interpreten des Nationalsozialismus als Politische Religion ist Claus-Ekkehard Bärsch, der nicht zuletzt durch sein 1997 vorgelegtes Buch „Die politische Religion des Nationalsozialismus"[8] und Studien über Josef Goebbels prominent geworden ist. Bärsch, der Quellen wie „Mein Kampf" exegetisch analysiert, vertritt die These, dass die Politische Religion nur teilweise die Transzendenz der überkommenen Religionen immaterialsiert, sie also wenigstens in Teilen echt sei. Auch der Ger-

[5] Reichardt (2007), 16.
[6] Vgl. dazu den Beitrag von Hermann Lübbe in diesem Band.
[7] Prodöhl (2003).
[8] Bärsch (1997).

manist Klaus Vondung sieht mit dem Begriff der Politischen Religion den Nationalsozialismus treffend beschrieben. Hierfür verweist er auf die apokalyptischen Deutungsmuster des Nationalsozialismus, die in literarischen Produkten zeitgenössischer Publizisten zum Glauben auftauchen.

Am vehementesten lehnt wohl Hans Mommsen den heuristischen oder gar analytischen Wert des Konzepts der Politischen Religion für die Bearbeitung des deutschen Nationalsozialismus ab. Es habe zwar, so Hans Mommsen, Tendenzen des Nationalsozialismus gegeben, selbst Religion zu werden, diese seien aber nicht zur Richtschnur der praktischen Politik geworden. Mommsen will auch nicht den Totalitarismusbegriff auf die NS-Herrschaft angewendet sehen, da dieser monolithische Macht suggeriere, wo Polykratie geherrscht habe. Anders als der Marxismus habe der Nationalsozialismus über keine stringente Ideologie verfügt. Auf den Religionsbegriff bezogen habe dies bedeutet, dass sich Hitler die prinzipielle Verträglichkeit des Nationalsozialismus mit der christlichen Konfession bewusst offengehalten habe.[9]

Mir erscheint die Anwendung des Begriffs der Politischen Religion eher im Falle des italienischen Faschismus problematisch zu sein. Wenn man sich auf die Mommsensche Kritik einlässt, würde sie – zumindest was die Konkurrenz gegenüber der römisch-katholischen Kirche angeht – stärker ins Gewicht fallen. Sicher gab es den Versuch, den Staat zu laisieren und von der Kirche unabhängige Politik zu gestalten, jedoch blieb die römisch-katholische Kirche in weiten und wichtigen Bereichen der Gesellschaftspolitik tonangebend. Für die Familienpolitik hat dies jüngst Stefania Bernini dargelegt.[10]

IV

Der Beitrag von Marina Cattaruzza zeigt sehr gut die Möglichkeiten des Konzepts der Politischen Religion für den deutschen und den italienischen Fall auf. Wenngleich es erstzunehmende Einwände gibt, die hier kurz angerissen wurden, bleibt doch, dass das Konzept der Politischen Religion einiges an Potential zum Verständnis der Ideologien und Handlungsanleitungen für diese beiden Regime besitzt. Es wäre sicher lohnend, zu versuchen, dieses Konzept auf andere

[9] Mommsen (1997).
[10] Bernini (2011).

Staaten (neben der Sowjetunion) anzuwenden. Zum Beispiel kann es Sinn machen, die Geschichte der Türkei als Vergleichsgröße hinzuzunehmen. In der Türkei entfalteten sich im 19. Jahrhundert in den urbanen Zentren – kulminiert in der Jungtürkischen Bewegung – liberale Ideen, Intellektualität und westeuropäische Vorstellungen von Bürgergesellschaft, die auch Niederschlag in der Verfassung und in der weiteren Gesetzgebung (Familien- und Eherecht) fanden. Dies war ein Kampf gegen die Dominanz des Islam, der massiv in seinem Einfluss zurückgedrängt und schließlich vom Kemalismus abgelöst wurde, der nun seinerseits die aufkeimende Pluralität und Zivilität der Gesellschaft erstickte.

Literatur

Bärsch, Claus-Ekkehard (1997): *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Bernini, Stefania (2011): "The Foundation of Civilized Society: Family and Social Policy in Britain and Italy between 1946 and 1960", in: Ginsborg, Paul/Nautz, Jürgen/Nijhuis, Ton (Hg.): *The Golden Chain. Family, Civil Society and the State*. New York/Oxford: Berghahn, 239-273.

Cataruzza, Marina (2011), "Politische Religionen und Endzeitglaube im Zeitalter des Totalitarismus. Einige Überlegungen", in diesem Band, 279-297.

Gentile, Emilio (2000): "Die Sakralisierung der Politik", in: Maier, Hans, Hg.: *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 166-182.

Gentile, Emilio (2007): "Der Faschismus. Eine Definition zur Orientierung", in: *Mittelweg 36* 16 (1), 81-99.

Hanisch, Ernst (1998): „Auf der Suche nach der Staatsbürgergesellschaft. Österreichische Geschichte im 20. Jahrhundert", in: Brix, Emil, Hg.: *Civil Society in Österreich*. Wien: Passagen Verlag, 129-148.

Mommsen, Hans (1997): "Nationalsozialismus als politische Religion", in: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.): *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs* Bd. II, Paderborn: Schöningh, 173-181.

Prodöhl, Ines (2003): "Tagungsbericht 'Die politischen Religionen als Kategorie der Neuesten Geschichte'. 05.12.2003, Bern", in: *H-Soz-u-Kult*, 17.12.2003, online unter http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=355 (Zugriff am 27.01.2011).

Reichardt, Sven (2007): "Neue Wege der vergleichenden Faschismusforschung", in: *Mittelweg 36* 16 (1), 9-25.

Das Politische in der „apolitischen“ Geschichte. Robert Friedmann zwischen täuferischen Ideen und religiösem Sozialismus – Eine Annäherung

Astrid von Schlachta

„Seid aber Täter des Worts und nicht Hörer allein, wodurch ihr euch selbst betrügt.“ Mit dieser neutestamentlichen Stelle aus dem Jakobus-Brief (Jak. 1, 22) leitet Robert Friedmann 1950 einen Aufsatz ein, in dem er täuferische und protestantische Ideen und Glaubenspraktiken vergleicht – das Bibelzitat gibt kurz und prägnant Friedmanns Interpretation des täuferischen Glaubens wieder und repräsentiert im Umkehrschluss das, was der Protestantismus nicht sei.[1] Mit dem Historiker Robert Friedmann (1891-1970) bildet eine Person den Mittelpunkt dieser Ausführungen, die dem Kreis der österreichisch-schweizerischen religiösen Sozialisten über seine Kontakte zu Otto Bauer (1897-1986) und Leonhard Ragaz (1868-1945) angehörte und Vorstellungen von politisch-gesellschaftlicher Ordnung aus der Perspektive kleiner christlicher Konfessionen täuferischen Ursprungs, nämlich der Hutterer und der Mennoniten, in die Debatte einbrachte. Handlungsleitende Frage war immer, wie Glauben in einer modernen Welt, die sich in ihrer technisierten und nach Gottgleichheit strebenden Beschleunigung menschlichem Erfassen zu entziehen scheint, wirksam gemacht werden und welchen Beitrag dazu das täuferische Beispiel liefern könnte.

[1] Friedmann (1964).

Ein kurzer Blick auf die wichtigsten Stationen der Biographie Robert Friedmanns soll in die Thematik einführen und helfen, die historiographischen und theologischen Ansätze einzuordnen. Friedmann wurde 1891 in Wien geboren; sein familiärer Hintergrund war durch das liberale Judentum geprägt, dem noch seine Eltern angehörten. Seine Ausbildung lag zunächst auf naturwissenschaftlichem und technischem Gebiet. Nach dem 1. Weltkrieg wandte Friedmann sich jedoch von dieser Richtung ab, studierte ab 1920 an der Universität Wien Philosophie, Geschichte und Geographie und unterrichtete diese Fächer dann an der Schule. Gleichzeitig war er an der Volkshochschule in Wien tätig, wo er vor allem Philosophie lehrte.

Schon während seines Studiums, in einem Seminar bei Alfons Dopsch, hatte sich Friedmann der Geschichte der österreichischen Täufer zugewandt, die ihn zunehmend faszinierte und ihn auch in seiner persönlichen Ausrichtung dem Christentum näherbrachte. Friedmann konvertiert zum Protestantismus und schließt sich der Reformierten Kirche in Wien an. Im Rückblick verweist er immer wieder auf die Wichtigkeit des täuferischen Vorbilds für diesen Schritt, denn eigentlich hätten ihn die Märtyrerbriefe der österreichischen Täufer „bekehrt".[2] 1945 beschreibt er seine Begeisterung für die Märtyrerbriefe gegenüber Otto Bauer noch etwas ausführlicher. Aus den Briefen könnte man immer wieder die „Tröstung im Leiden" herauslesen – eine Tröstung, die er selbst, so Friedmann, noch nicht erlebt hätte und die man vermutlich auch erst in der allerletzten Stunde erleben könnte. Doch eine Motivation zur Konversion waren bei Friedmann nicht nur die positiven Erkenntnisse über die christliche Botschaft, sondern auch seine negative Wahrnehmung seines alten Glaubens, dessen geistliche und institutionelle Entwicklung er immer wieder als zu institutionalisiert beschreibt.

Friedmann ließ sich schließlich taufen, ein Schritt, der in den Kreisen seiner religiös sozialistischen Korrespondenzpartner unterschiedlich aufgenommen wurde.[3] Friedmann berichtet Otto Bauer, dass Leonhard Ragaz auf seine Taufe eher „verlegen" reagiert hätte, da die Taufe für ihn wohl zu sehr den Charakter der Kirchlichkeit

[2] Briefe von Robert Friedmann an Otto Bauer vom 17.6.1954, 2 (alle Angaben zu den Briefen Robert Friedmanns beziehen sich, sofern nicht anders vermerkt, auf Kopien im Archiv Michael Benedikt, Wien). Ich danke Michael Benedikt für Kopien dieser Briefe. Zu Friedmanns Interesse an den Täufern des 16. Jahrhunderts auch: Gross (1974), bes. 148 f.

[3] In seinem Gespräch mit Leonard Gross erwähnt Friedmann, dass er sich vermutlich 1934 hätte taufen lassen. Vgl. Gross (1974), 148.

gehabt hätte. Friedmann selbst ordnete seine Taufe rückblickend als bewusste Entscheidung gegen das Judentum ein.[4] Trotz dieser deutlichen Positionierung verabschiedete Robert Friedmann sich jedoch nicht vollständig von seinen jüdischen Wurzeln, sondern sah sich als „Jude, der zu Christus steht", so 1930 in einem Brief an Ragaz. Er hätte lediglich seine Zugehörigkeit zur jüdischen Kultusgemeinde aufgegeben, nicht jedoch jene zum „Geiste jenes ‚Israel', das sie [= vermutlich die Kultusgemeinde, v.S.] meinen".[5] Friedmann blieb offenbar, folgt man den Angaben in seinen Briefen, Zeit seines Lebens hinsichtlich seiner konfessionellen Zuordnung eher offen. Später, in den USA, war er einerseits Mitglied der Mennonitischen Gemeinde in Goshen (Indiana), andererseits besuchte er regelmäßig Versammlungen der Quäker, obwohl er wohl nie offiziell Mitglied der „Friends" wurde.[6] Es blieb ihm ein Unbehagen gegenüber kirchlichen Strukturen. So betonte er, als Jude könnte ihm keine Kirche genügen, denn er suche „Israel" im Evangelium, er suche also das „Dritte Testament". Die „freireligiöse Haltung von 1930" würde ihn, so Friedmann 1946 resümierend, im Nachhinein „schauern" lassen.[7]

1939 wurde der nationalsozialistische Druck für Robert Friedmann aufgrund der jüdischen Herkunft in Wien zu groß. Nach einem kurzen Gefängnisaufenthalt emigrierte Robert Friedmann mit seiner Familie zunächst nach England, dann Ende des Jahres in die USA.[8] Nach einem kurzen Aufenthalt in Yale, wo er mit dem Historiker Roland Bainton arbeitete, nahm er Kontakt nach Goshen auf, wo Harold S. Bender als Theologieprofessor und wichtiger Vordenker am mennonitischen College wirkte, den Friedmann bereits über seine täuferischen Studien kannte. Friedmanns weitere Karriere ist untrennbar mit Harold S. Bender und den Mennoniten in Goshen verbunden. Von der Carl-Schurtz-Foundation in Philadelphia erhielt das Goshen-College einen Betrag von $ 800,–, um Friedmann für die Katalogisierung der historischen Bibliothek anzustellen. Zudem finanzierte er sich seinen Unterhalt mit einem Drei-Tages-Job als

[4] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 18.1.1946, 1.

[5] Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 29.12.1930, 1, in: Woodcrest Archives, Church Communities International, Rifton, NY. Ich danke Emmy Barth, die mir Kopien der Briefe zur Verfügung gestellt hat.

[6] Mecenseffy (1974), 188; Gross (1974), 148.

[7] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 18.1.1946, 1.

[8] Friedmanns Familie folgte im April 1940. Vgl. Gross (1974), 153-155.

technischer Zeichner im benachbarten Elkart.[9] Spätestens 1945 nahm Friedmann dann verschiedene Tätigkeiten in Kalamazoo an; als Geschichtslehrer, sowie später als Dozent an der Universität.

Weist Friedmanns eigene Charakterisierung seine geistliche Zuordnung als keineswegs einfach konfessionell gedacht, sondern als in einem transkonfessionellen Spektrum innerhalb der christlich-jüdischen-täuferischen Tradition verankert, so verdeutlicht auch sein weiterer geistlicher Werdegang die fortdauernde Suche nach einer geistlichen Heimat. Die Konversion zum Protestantismus stellte in diesem Kontext nur eine Zwischenstation dar, wie aus seinem Briefwechsel mit Leonhard Ragaz in den 1920er Jahre zu entnehmen ist. Friedmann suchte nach Alternativen zum deutschen lutherischen Protestantismus, den er als „ganz kraftlos“ empfand. In seiner Wiener Zeit nahm er das dortige geistige Klima als schwierig und wenig hoffnungsvoll wahr – die Mehrzahl aller Menschen zeichne sich durch „Gleichgültigkeit“ und „Trägheit“ aus und sei kaum aufgeschlossen, sich vor allem dem „schwierigen Problem der Mission“ immer wieder zu widmen. Hoffnung sah er lediglich im kleinen Kreis der religiösen Sozialisten um Otto Bauer, der „wirklich einheitlich gestimmt und voll seltener Kraft sei“. Friedmann hoffte lediglich, dieser Kreis würde seine singuläre Lebendigkeit behalten und nicht auch das Schicksal all jener Bewegungen erleben, die, sobald sie eine Massenbewegung werden, Anschluss an bestehende Organisationen finden.[10] Schon in dieser Wiener Zeit mischten sich in der Ideen- und Geisteswelt Robert Friedmanns also die beiden Bewegungen des religiösen Sozialismus und der historisch hergeleiteten täuferischen Theologie und Lebenspraxis.

Zwischen Hoffnung auf Erneuerung und Enttäuschung über die Welt

Auf der Grundlage der sehr intensiven Korrespondenz, die Friedmann bis kurz vor seinem Tod, im Juli 1970, mit Otto Bauer führte, sollen im Folgenden einige wesentliche Aspekte im Denken Robert Friedmanns dargestellt werden, die einen Bogen zwischen dem religiösen Sozialismus und seinen Veränderungen in der Nachkriegszeit

[9] Vgl. die Angaben im Brief vom 28.8.1941, in: Archiv Michael Benedikt, Wien; zur Begegnung mit Bender: Gross (1974), 152-155.

[10] Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 24.2.1929, 1, 3, in: Woodcrest Archives, Rifton.

und den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit beziehungsweise der Mennonitischen Kirche in Nordamerika erkennen lassen.[11] In der täuferischen Geschichte galt Friedmanns spezielle Aufmerksamkeit den Hutterern, deren „Kommunismus“ ihn faszinierte und der ihm eine alternative Lebensform zu offenbaren schien, die seiner Meinung nach auch für den religiösen Sozialismus Anregungen bereit stellen und Vorbild sein könnte. Friedmann sah im täuferischen Beispiel einen Aufbruch in ein erneuertes Christentum, der Antworten auf Fragen seiner Zeit lieferte. Als aktuelle Adaption der täuferischen Gedanken und vielversprechenden Neuanfang schätzte Friedmann die von Eberhard Arnold 1922 in Sannerz (heute Hessen) gegründete kommunitäre Gemeinschaft ein.[12]

Die Suche nach Gemeinschaft und die Enttäuschung über die Welt

Beginnen wir mit einer eher negativen Wahrnehmung der Welt, die Ausgangspunkt für wesentliche Reflexionen der Protagonisten war. Spätestens ab den frühen 1940er Jahren zieht sich durch die Briefe Robert Friedmanns ein sehr pessimistischer Blick auf die allgemeine politische Lage und auf gesellschaftliche Entwicklungen. Die Ereignisse des Krieges, die immer wieder als „Armaggedon“ bezeichnet werden, die Allianz der Alliierten mit Russland und die von Friedmann konstatierte Passivität der arbeitenden Bevölkerung gegenüber den um sich greifenden faschistischen Ideen sowie die allgemeine Oberflächlichkeit im Denken fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen, das das Christentum immer mehr in den Hintergrund, die Faschismen dagegen stärker in den Vordergrund treten lässt. Am 28. August 1941 beschreibt Friedmann in einem Brief an Otto Bauer die „allgemeine politische Lage“ als so verwirrend, dass er „nicht mehr klar sehe. Ich sehe nur das Chaos und die Barbarisierung der Welt“. Die Allianz der Alliierten mit Russland sei „wohl paradox“ und die Ereignisse in Russland „selber erschütternd“. Russland als altes Land der Arbeiterbewegung habe nun die „Conservativen in England und die Industrieherren in Amerika“ zum „grossen Freund“. „Welche Enttäuschung und Ernüchterung! Welche Abgründe der Finster-

[11] Zum religiösen Sozialismus, vgl. Außermair (1934), sowie den Beitrag von Marco Russo in diesem Band; zum Hintergrund der Mennonitischen Kirche in der Zeit: Keim (1998).

[12] Vgl. zum Hintergrund der Beziehungen zwischen dem Bruderhof und den Hutterern: Janzen (2005); Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 24.5.1929, 1 f.; vgl. in diesem Zusammenhang auch den Nachruf von Leonhard Ragaz auf Eberhard Arnold, beides in: Woodcrest Archives, Rifton.

nis.“[13] Enttäuschung verspürt Friedmann auch beim Blick auf das Ethos der Arbeiter. Diese hätten „jede Orientierung und jeden Charakter verloren“, was bedeute, dass nun keine „Christen“ mehr kämpften, sondern „nur noch Faschismen verschiedener Färbung, und Generäle“. Als wichtige, die intellektuelle Diskussion anstoßende Schlussfolgerung zog Friedmann aus diesen Entwicklungen die Auffassung, dass die immer wieder geäußerte Hoffnung, das Leiden des Krieges könnte die Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit führen, damit aus dem Leiden etwas Positives erwachse, obsolet geworden sei. Leiden könne nicht mehr im christlich-neutestamentlichen Sinne verstanden werden – niemand könne mehr nachvollziehen, „wozu – im geschichtlichen Sinne – all das Leiden ist“.[14]

Trotz aller Resignation wuchs jedoch spätestens 1943 wieder ein wenig Hoffnung, die sich aus der Tatsache speiste, dass Hitler-Deutschland es zwar zunächst geschafft hatte, die Welt zu blenden, beispielsweise mit der Olympiade, der „grosse Lügner“ schließlich jedoch entlarvt worden sei. Das Offenbarwerden der Grausamkeiten, die das NS-Regime vollbrachte, führt bei Friedmann und Bauer zu einer Diskussion über die Frage, ob die Dämonen sich nun „verausgabt, erschöpft, übernommen“ hätten.[15] Friedmann negiert diese Frage allerdings und weist die Idee als zwar sehr „menschlich“, jedoch als nicht zutreffend zurück, denn es gäbe kein „‚verausgaben‘ der Dämonen“, sondern nur eine „notwendige Selbstenthüllung“. Sei diese erreicht, breche „die Wahrheit von selbst durch und der Mensch – das Ebenbild Gottes – wird sie erkennen und sie wollen“. Diese Selbstenthüllung sei nun passiert; sie erfülle ihn, so Friedmann, mit Zuversicht, denn Gott müsse siegen. Gott offenbare und zeige sich „immer, täglich“, während der Teufel sich nur am Ende enthülle.[16]

Mit der damit einhergehenden Hoffnung auf die Erneuerung, auf das neue Christsein in einem neuen Zeitalter, verbindet sich bei Robert Friedmann auch die Zuversicht, dies würde in breiteren Bevölkerungsschichten zu einer konsequenteren Nachfolge Gottes führen. In weiterer Konsequenz sollte diese dann den Wunsch nach einer intensiveren Gemeinschaft anwachsen lassen, damit der Selbstwillen aufgegeben beziehungsweise der eigene Wille Gottes

[13] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 28.8.1941, 2.
[14] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 28.8.1941, 2.
[15] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 6.11.1943, 4.
[16] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 6.11.1943, 4.

Willen unterstellt würde. „In Zeiten ganz grossen geistigen Aufschwungs weiss ‚man' einfach, was Gottes Wille ist, und der Jünger erfüllt ihn. Ja, er erfüllt ihn freudig, selbst wenn in dieser Nachfolge die Gefahr des Martyrertums mit inbegriffen sein sollte. Es gibt eben gar keinen anderen Weg. So waren alle grossen ‚Rebellen aus Gott'."[17] Basis und historischen Bezugspunkt für diesen hoffnungsvollen Ausblick bietet Friedmann erneut das Vorbild der Täufer, denn genau das, was man erwarte, sei eigentlich das Prinzip der ersten Täufer gewesen. So lange ein charismatischer Führer die Gemeinden geprägt habe, sei die Bruderschaft in „höchster Form" gewesen. Friedmann warnt jedoch gleichzeitig vor den Gefahren, denen alle Bewegungen spätestens in der zweiten und dritten Generation gegenüberstünden und denen auch die täuferischen Gemeinden ausgesetzt waren. Das selbstverleugnende Einbringen des Einzelnen in die Gemeinschaft sei dann nicht mehr Ziel der Nachfolge; das „Geistprinzip" sei einem formaleren „Schrift-Prinzip" gewichen. Alles sei zwar noch „gross und bewundernswert" gewesen, doch es habe das „lebendige Zeugnis" gefehlt – „man muss ‚erinnert' werden, dass es so und so in der Bibel steht, etc., und muss an die innere Disziplin erinnert werden".[18]

Das Prinzip der Gemeinschaft und die Idee einer Erlösung innerhalb der Gemeinschaft, das Friedmann als wichtiges Prinzip der frühen Täufergemeinden sah, spielte auch im religiösen Sozialismus eine wichtige Rolle, wie beispielsweise aus dem von Otto Bauer und Leonhard Ragaz 1938 verfassten Manifest „Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf" hervorgeht. Die Autoren nehmen explizit Bezug auf die Täufer, die sie gemeinsam mit den Anhängern John Wycliffs und Jan Hus' als jene „revolutionären Zuckungen" bezeichnen, in denen die Bedeutung des Reiches Gottes für die Erde erkannt worden sei. Dieses ureigenste Anliegen der „religiös-sozialen Bewegung" fassen Bauer und Ragaz zusammen als „Herabsteigen Gottes auf die Erde", was „zur völligen Menschwerdung und zur völligen Erlösung des Menschen von aller Götzenherrschaft, aller den Menschen und die menschliche Gemeinschaft versklavenden, entwürdigenden und vergiftenden Welt- und Todesmächte, zum Sieg über Schuld, Schicksal, Not und Tod wird". In der Reformationszeit wären es eben erst die Täufer gewesen, die – im Gegensatz zu den

[17] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 26.1.1955, 3.

[18] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 26.1.1955, 3; vgl. zur Thematik des Generationenwechsels bei den Täufern auch: Friedmann (1970).

übrigen Reformatoren – die Bedeutung des Reiches Gottes für die Erde erkannt hätten. Doch hätten diese nicht als „Reinigung“ für die reformatorische Botschaft wirken können, da sie sofort verfolgt worden seien. Die Reformatoren hätten die „Grundwahrheit der Bibel“, die „Botschaft vom Reiche“, nicht erkannt und somit die „soziale Wahrheit des Reiches Gottes in wichtigen Punkten verkürzt“ und „einseitig die individuelle zur Geltung“ gebracht.[19] Schon 1927 hatte Otto Bauer in seiner „Erläuterung des Linzer Programms“ im Vorwort auf die Täufer als „tiefgläubige Christen“ und „Blutzeugen eines gläubigen Sozialismus“ hingewiesen und ihnen seine Schrift gewidmet. Den Sozialismus sah Bauer vor allem in jenen Täufern konkretisiert, die „den primitiven Kommunismus der urchristlichen Gemeinden wiederzubeleben suchten“. Sie seien in ihrer Absonderung die „ersten Kämpfer für die Trennung von Kirche und Staat“ gewesen, hätten ihre Überzeugungen jedoch mit dem Tod bezahlen müssen.[20]

Diese historischen Beispiele bildeten für Robert Friedmann und seine Korrespondenzpartner die Blaupause für die Entwicklungen ihrer Zeit, die sie nicht nur beim Blick auf Europa, sondern auch beim Betrachten ihrer neuen Heimat Amerika mit Zweifeln und Resignation zurückließen. So klagt Robert Friedmann 1940 über die amerikanische Gesellschaft, sie sei „naiv, nichts ahnend“ und „ohne jedes Verständnis“ für das, „was wirklich passiert“. Die Amerikaner hätten sich zunächst von den Lügen Hitlers blenden lassen, beispielsweise von der Olympiade 1936, „wo Deutschland wie ein Schatzkästchen aussah“.[21] Friedmanns Klagen endeten nicht bei der „amerikanischen Gesellschaft“ im Allgemeinen, sondern dehnten sich auf die christlichen Gemeinden aus, denen er immer wieder vorwarf, das für ihn wichtigste Prinzip des neuen, zweiten Zeitalters, nämlich die Gemeinschaft, zu vergessen. Wo Gemeinschaft vernachlässigt werde, bestehe die Gefahr, dass ein Führer erwachse. Nötig seien jedoch mehr Selbstverantwortung innerhalb der Gemeinschaft, Vereinsamung dagegen gehöre in die Endzeit.[22]

Eine noch mal potenzierte resignative Stimmung lässt sich aus den Briefen der 1960er Jahre herauslesen. Diese speiste sich einerseits aus der allgemeinen Weltlage, die mit der Zunahme der Techni-

[19] Bauer/Ragaz (1938), 3, 8.
[20] Bauer (1927)„ 3 f.
[21] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer: 3.10.1940, 2.
[22] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 31.12.1949; Gross (1974), 160 f.

sierung und der atomaren Bedrohung nichts Gutes zu verheißen schien, und andererseits aus der Ernüchterung, die Friedmann beim Blick auf die Kirchen verspürte. In allen Kirchen, auch in den täuferischen Freikirchen oder bei den Quäkern, sei alles nur steril und tot und es sei nichts von Erneuerung zu spüren. Bis hinein in die wissenschaftliche Arbeit zieht sich die pessimistische Sicht; sie gipfelt in der Aussage Friedmanns, dass man mit wissenschaftlichen Arbeiten nicht mehr allzu viel erreichen könnte. Früher hätte er mehr Sinn bringen können mit seinen Arbeiten. 1962 meint Friedmann, es würde in den USA nichts produziert, was es wert sei, gelesen zu werden – nicht in der Geschichte, nicht in der Theologie, nicht in der Psychologie.[23]

Die Frage nach dem Leiden und nach der Gewalt

Sowohl die Erfahrung der Emigration als auch die Entwicklungen im Zweiten Weltkrieg haben bei Friedmann zu einem größeren Bewusstsein für das Leiden und zu einer verstärkten Beschäftigung mit dem Leiden geführt, die in der Erkenntnis gipfelte, dass Leiden notwendig sei. Es gäbe im Leben nichts „gratis" und gerade vor dem Hintergrund der Frage „Warum lässt Gott dies alles zu?" müsse man sich angesichts des Übels, des Leides und des Bösen, das mit dem Krieg verbunden sei, vom alttestamentlichen Gott, der zulässt und straft, verabschieden. Der neutestamentliche Gott sei selbst am Kreuz gestorben und hätte dort gelitten, hätte das Leid und das Elend selbst durchlebt.[24] Dieses Leiden am Kreuz sei nicht nur ein „Mitleiden" gewesen, sondern „ursprüngliches Leiden" – ein Durchleiden. Die damit verbundene Hoffnung, dass die Menschheit siegreich aus dem Leiden hervorgehen und den Kampf mit dem Dämonischen gewinnen würde, ist bereits angesprochen worden. In Friedmanns Reflexionen nimmt die Erkenntnis, dass Jesus Christus erschienen sei, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8), immer mehr die Positionen eines Stützpfeilers in seinem theologischen Ideengebäude ein, wurde zur „klassischen Stelle". Er wendet sich damit von seiner früheren Zeit, als Tolstoi der wesentliche Denker in seinem Weg zum Christentum war, ab und gleichzeitig verliert, wie er selbst feststellt, die Bergpredigt ihre Funktion als

[23] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 14.2.1960; Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 10.7.1962, 2.

[24] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 13.4.1945; Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 12.9.1942.

zentrale Basis für den Glauben. Auch das Kreuz selbst, das er seit den Kriegsjahren lediglich als Zeichen einer Privaterlösung ansah, trat hinter das Kommen Jesu Christi zurück, das dazu diene, die Werke des Teufels zu zerstören. Die gesellschaftliche Implikation, die der Glauben in Friedmanns Vorstellungen haben sollte, wird hier besonders deutlich.[25]

Diese gesellschaftliche Funktion des Leidens liest Friedmann, so in einem Brief an Otto Bauer aus dem Jahr 1945, auch wieder aus den täuferischen Märtyrerbriefen heraus. Die Tröstung im Leiden sei eine starke Botschaft dieser Briefe; auch sie würden die Funktion des Leidens vor allem darin erkennen, dass es geschehe, um die Werke des Teufels zu zerstören. Jesus habe im „Durchleiden alles Leidens“ der „Schlange den Kopf zertreten“ und damit seine Erbschaft hinterlassen, damit man daraus lerne und ihm nachfolge. Wie eng der persönliche Glaubens- und Lebensweg, die Entwicklungen in der Welt und die biblische Botschaft bei Robert Friedmann zusammenhingen, zeigt sich bei diesen Reflexionen über das Kommen Jesu. Die „bürgerliche Menschheit“ hätte dieses „grosse Bild“ vor 1933 gar nicht verstehen können. Er selbst, und auch wohl sein Korrespondenzpartner Otto Bauer, hätten sie ebenfalls vor den Geschehnisses der NS-Zeit, die beide in die Emigration führte, „vor diesem Armaggedon“, nicht begreifen können.[26] Der Krieg hätte jene Gewalt erzeugt, aus der Leiden folgte. Diese Gewalt, so die Interpretation Robert Friedmanns, sei nötig gewesen, damit durch das Leiden der Teufel, also Hitler und der Nationalsozialismus, getötet würden – der Zweite Weltkrieg als letzte Schlacht, als „Armaggedon“, zur Bekämpfung des Antichristen. Friedmann sieht die apokalyptischen Reiter durch Deutschland reiten und einer davon sei Adolf Hitler.

Mit dem Kriegsende erwartete Friedmann dann das „Neue“, und umso größer war die Enttäuschung, dass dieses nicht eintrat. Die Jahre nach 1945 machten Robert Friedmann und seinen Korrespondenzpartnern klar, dass die Menschen nichts gelernt hatten – es sei zwar Frieden, doch das Böse würde weiter wachsen und die Gewaltspirale sei nicht durchbrochen. Jene Ereignisse, an denen sich diese Erkenntnis Bahn brach, waren die fortdauernden Gewalttaten und die Potenzierung von Gewalt, die sich in den Experimenten mit der Atombombe und abzusehenden Zerstörungen und Greueltaten

[25] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 13.4.1945, 1f.; Gross (1974), 146.
[26] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 13.4.1945, 2.

kumulierten. Selbst ein „arrangierter Frieden“, in dem jene Mächte, die die Atombombe besitzen, sich verpflichten, diese nicht einzusetzen, sei nur „raison d’état und nicht Gottes Reich, und kann darum jederzeit über den Haufen geworfen werden, wenn es dem Durcheinanderbringer passt“. Die Welt sei weiter von Gott entfernt, als man dies jemals hätte hoffen können. Der westliche Mensch hätte schon immer auf das Ziel „‚Gott-gleich‘ zu werden“ hingearbeitet. Die verschiedenen Bomben, das Bombardement durch Flugzeuge, das Züchten von Bazillenkulturen und „ähnliche chemisch-biologische Feinheiten der absoluten Vernichtung“ zeigten den „Abfall von Gott“ nun besonders deutlich – ein stetiger Abfall „von den Freidenkern um 1700 an bis zum gegenwärtigen Ungeist“.[27] „Charakteristisch für die langsam wachsende Resignation ist ein Satz, den Friedmann im August 1945 an Otto Bauer schrieb: „Otto, lass uns auf den Nordpol gehen, mir scheint, dort ists einstweilen noch so halbwegs ruhig unter den Seerobben.“[28]

Die Täufer in der Argumentation Robert Friedmanns – das 16. Jahrhundert als Beispiel für heute

In diesen zeitgenössischen Hintergrund, in die Angst und Verzweiflung hervorrufenden Entwicklungen, aber auch in die immer wieder aufflammenden Hoffnungen soll nun im Folgenden Robert Friedmanns Interpretation der täuferischen Geschichte eingepasst werden, die in Verbindung mit seinen Reflexionen in der Korrespondenz mit Leonhard Ragaz, besonders jedoch mit Otto Bauer noch einmal eine Nuancierung erhält. Ausgangspunkt für die Analyse ist sowohl ein 1964 im „Archiv für Reformationsgeschichte“ erschienener Aufsatz über „Das täuferische Glaubensgut“ als auch das 1973, also postum erschienene, von Elizabeth Bender und Leonard Gross redigierte Werk „The Theology of Anabaptism“.[29] Die Wahl des 1950 verwendeten, etwas abschwächenden Begriffs „Glaubensgut“ erklärt sich aus Robert Friedmanns Überzeugung, dass die Täufer keine – oder nur eine „implizite“[30] – Theologie hätten – sie lebten den Glauben, entsprechend der neutestamentlichen Aussage: „Seid Täter des Wortes.“ Wenn Gott einen Weg vorgeben würde, der zu

[27] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 14.2.1960, 2.
[28] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 7.8.1945.
[29] Friedmann (1973).
[30] Friedmann (1973), 158 f.

gehen sei, so sei es die Aufgabe des Gläubigen, diesem Weg zu folgen.[31] Das Tun sei der Weg, so Friedmann bereits 1930 in einem Brief an Leonhard Ragaz – und er verweist gleichzeitig auf Tolstoi, demzufolge schon das Streben nach Seligkeit die Seligkeit selbst gewesen sei.[32]

Als Grundlage für den täuferischen Glauben klassifiziert Friedmann zwei zentrale Elemente – die Nachfolge und das Martyrium, wobei beides seiner Meinung nach nur in Gemeinschaft gelebt und zur Vollendung gebracht werden kann, so dass auch die Gemeinschaft, wie bereits angeklungen, als ganz zentrale, verbindende Basis für den täuferischen Glauben festzuhalten ist. Die „Nachfolge" sei der Beginn des neuen Lebens eines geistig wiedergeborenen Jüngers, das nicht allein, sondern nur in der Gemeinschaft mit den Glaubensgeschwistern gelingen kann.

Für unsere Thematik, die Konkretisierung oder Abgrenzung des täuferischen Glaubens in Relation zum Protestantismus und zu anderen christlichen Wegen, liefert der Aufsatz „Das täuferische Glaubensgut" zentrale Einblicke in eine Dichotomie zwischen täuferischem Glauben und Protestantismus, die in Robert Friedmanns Arbeiten eine zentrale Rolle einnimmt und über die er die positive Beschreibung des täuferischen Glaubens erhält. Diese bündelt sich vor allem in der Frage nach der Orthodoxie oder der Orthopraxis und führt hin zur Thematik, wie Erlösung zu erreichen sei und welche Folgen Erlösung hätte. In seinen historischen Arbeiten widmete sich Robert Friedmann immer wieder der Aufgabe, die Beziehungen zwischen den Täufern und dem Protestantismus herauszuarbeiten und damit den Einfluss des jeweils anderen Glaubens aufzuspüren, beispielsweise in seinem 1949 erschienenen Werk *Mennonite Piety Through the Centuries: Its Genius and Its Literature*. Eine seiner zentralen Thesen war jene, dass im späten 17. und im 18. Jahrhundert, als sich täuferische Gemeinden offen für pietistische Ideen zeigten, wichtige Glaubenspunkte des 16. Jahrhunderts aufgegeben worden seien und die Täufer sich von ihren Wurzeln entfernt hätten – „das Täufertum wurde ein Konventikel-Christentum, harmlos und privat", wie Friedmann 1953 prägnant gegenüber Otto Bauer zusammenfasste.[33]

Einer der Hauptvorwürfe, die Robert Friedmann gegenüber dem lutherischen Glauben äußerte, betraf das Sündenverständnis,

[31] Vgl. Friedmann (1973), 27 f.; auch: Reimer (2001), 161-181.
[32] Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 27.2.1930.
[33] So Robert Friedmann in einem Brief an Otto Bauer, vom 22. Mai 1953, 2.

das bei den Lutheranern nicht zu einer Änderung des Lebens führen würde. In einem Brief vom April 1945 an Otto Bauer stellt Friedmann fest, dass die Formel „Erlösung ‚durch' Christus" – nur der Sohn habe dem „Widersacher widerstehen" können – die Gefahr berge, eine „bequeme protestantische Theologie" zu legitimieren. Die Schlussfolgerung könnte sein: „Er ist für mich gestorben, ich empfange die Erlösung im Glauben gratis"[34] – was im Protestantismus auch geschehen sei. Luther hätte sich in der starken Konzentration auf das „sola fide" nicht von der Sünde freimachen können und die Bergpredigt hätte eigentlich nur als Paradox Sinn gehabt im „simul justus et peccator" (zugleich gerecht und Sünder). Orthopraxis fehle in der protestantischen Tradition.[35]

Bei den Täufern dagegen sei der wirklichen inneren Wiedergeburt und der Annahme der Glaubenstaufe immer die Lebensänderung gefolgt: „Sündige nicht mehr (oder kämpfe darum) und vermehre das Ausmass der Liebe und Brüderlichkeit, so weit es eben möglich ist schwachen Menschen". Die Täufer, als „Träger des Lichts", hätten, so Robert Friedmann in einem Brief an Otto Bauer vom Mai 1968, für ihre orthopraktische Glaubensauffassung einen hohen Preis gezahlt, nämlich den vielfachen Tod. Sie hätten in aller Konsequenz die „sogenannte Zivilisation […] auf der Seite liegen gelassen", die sowieso nichts zum Reich Gottes hätte beitragen können.[36] Friedmann erkennt in der täuferischen Geschichte die gelebte Einheit von Glauben und Leben, die gleichzeitig ein bruderschaftliches Christentum hervorbringt. In dieser neuen sozialen Ordnung, die die Täufer konstituierten, gäbe es keine Erlösung außerhalb der Gemeinschaft, sondern nur eine Erlösung „Hand in Hand" mit den Geschwistern. Bruderschaft „gehört nicht nur zum christlichen Leben dazu", sondern hat im christlichen Leben eine „zentrale Funktion".[37] Friedmann sieht die Täufer damit in der direkten Nachfolge der apostolischen Gemeinde – beide Gemeinden hätten ein „existentielles Christentum" verfolgt, einen gelebten Glauben, der ein Leben in Absonderung, in möglichst großer Reinheit bedeutete.

In der Korrespondenz mit Otto Bauer vertieft Robert Friedmann in den 1950er Jahren seine Gedanken zum „existentiellen Christentum" und zur Nachfolge und definiert das täuferische Ver-

[34] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 13.4.1945, 2.
[35] Friedmann (1973), 158 f.
[36] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 22.5.1968.
[37] Friedmann (1964), 148.

ständnis von Nachfolge in Abgrenzung zum religiös-sozialistischen. „Existentieller Glaube“, so Friedmann, hieße ja eigentlich, mit dem Glauben in die Welt hineinwirken und die Welt verändern. Existentieller Glaube würde auch immer eine Herausforderung für die Welt sein, eine „challenge“. In diesem Sinne, stellt Friedmann fest, hätten er und sein Korrespondenzpartner, Otto Bauer, Nachfolge immer verstanden. In seiner Begegnung mit den nordamerikanischen Mennoniten nun lernte Robert Friedmann eine andere Definition von „Nachfolge“ kennen, die er Otto Bauer wie folgt beschreibt: „Mündige Nachfolge“ könnte hier nur in der Gemeinde und in der Absonderung von der Welt gelebt werden. Obwohl damit, ähnlich dem mittelalterlichen Mönchswesen, der Rückzug aus der Welt verbunden sei, müsste die täuferische Nachfolge aufgrund ihres herausfordernden, „existentiellen“ Elements jedoch vom Quietismus der mittelalterlichen Mystiker unterschieden werden. Die „existentiellen“ Elemente sieht Robert Friedmann in der Bereitschaft der Täufer zum „unprovozierten“, das heißt nicht von vornherein intendierten Martyrium, das wiederum die Welt herausfordere. Die Welt reagierte auf die Täufer aus dem „Bewusstsein der ‚challenge‘ […] was die Welt nicht vertragen konnte“.[38] Denn „es gehört zum Wesen des schon teilweise verwirklichten Reiches Gottes hier auf Erden, daß es verfolgt werden muß, daß die Welt es nicht dulden kann“.[39] Dies sei die Kirche unter dem Kreuz. Das Martyrium, das in Friedmanns Auffassung die Kirche als Ganzes betreffe und ebenfalls ein gemeinschaftliches Erleben umfasse, wäre für die Täufer etwas „fast Unausweichliches“ gewesen, weshalb es in Geduld und Demut hingenommen worden sei.[40] Die Nachfolge, die dann später der Pietismus praktizierte, sei für die Gesellschaft dagegen keine Herausforderung gewesen und deshalb auch geduldet worden.[41] Robert Friedmann berichtet Otto Bauer von zwei Vorträgen, die er zu diesem Thema beim „Church History Meeting“ in Evanston-Chicago sowie im „Anabaptist Seminar“ in Goshen gehalten hätte. Er habe dort die Unterscheidung zwischen einem theologischen, pietistischen und

[38] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 22.5.1953, 2.

[39] Friedmann (1964), 148.

[40] Friedmann (1964), 147.

[41] Diese Aussage zeigt einmal mehr, dass Friedmann sehr schematische Modelle der jeweiligen konfessionellen Ausrichtungen vor Augen hatte und beispielsweise die Verfolgung der frühen Pietisten nicht in den Blick nahm. Vgl. hierzu: Gierl (1997) sowie generell: Brecht (1993).

existentiellen Christentum vorgetragen, eine Unterscheidung, die für ihn konform ging mit Ideen in Otto Bauers 16. Aphorismus, wo er zwischen der „existentiellen", „religiösen" und „theologischen" Nachfolge unterscheidet. Seine Ausführungen zum „Existentiellen" seien, so Friedmann, jedoch jedes Mal missverstanden worden.[42]

Wichtig für die sozialen Implikationen einer christlichen Lehre und zentral für die Bedeutung, die ein Glauben für die Welt haben kann, ist nach Robert Friedmann die „Lehre von den zwei Welten", das heißt der Unterschied zwischen „dieser Welt", die regiert sei „vom Fürsten der Finsternis", und dem „Reich Gottes". Diese „Zwei-Reiche-Lehre" sei in den Evangelien überliefert, dann jedoch durch den paulinischen Einfluss in den Hintergrund geraten, und, so Friedmanns Interpretation, erst durch die Täufer wiederbelebt worden. Im Gegensatz zu den Reformatoren, die der paulinisch-augustinischen Erlösungslehre anhingen und die christliche Erlösung individualisiert sowie die persönliche Erlösung des Einzelnen propagiert hätten, würden die Täufer über die „Zwei-Reiche-Lehre" die strikte Trennung der beiden Reiche vertreten, was sich unter anderem in der räumlichen Absonderung und im Sündenbewusstsein zeige. Denn die Welt der Finsternis und der Sünde könnte keine Gemeinschaft mit der Welt der Jünger Christi haben.

Ein letzter Blick soll dem Kirchenbegriff gewidmet sein, wie ihn Robert Friedmanns auf die Täufer anwendet. Friedmann sah die Täufer in Abgrenzung zu Ernst Troeltsch nicht nur als „Heilsanstalt", sondern als mehr, nämlich als „Beginn der Verwirklichung des Reiches Gottes hier auf Erden". Dazu gehörte auch die Disziplinierung, der sich, so Friedmanns Auffassung, jedes Mitglied einer täuferischen Gemeinde „bewußt [unterwerfe, v.S.], man könnte fast sagen: freiwillig". Denn jeder wüsste, was er von der Gemeinschaft zurückbekomme – nämlich „Gemeinschaft, echte Wurzeln menschlicher Existenz, ja die eigentliche Gewähr, dass hier sozusagen das Reich Gottes geboren wird".[43] Die täuferischen Gemeinschaften sind in Robert Friedmanns Interpretation nicht nur Gemeinschaften, in denen das Reich Gottes bereits hier auf Erden beginnt, sondern darüberhinaus auch „eschatologische" Gemeinschaften, wie er in einem Brief an Otto Bauer aus dem Jahr 1953 definiert. „Eschatologisch" in dem Sinne, dass die Gemeinschaften vom Reich Gottes

[42] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 22.5.1953, 1.
[43] Friedmann (1964), 149, 152.

handeln, von den Werten und Gesetzen jener „anderen" Welt, die mit der Welt der Finsternis ringe. Von „eschatologisch" grenzt Friedmann den Begriff „apokalyptisch" ab. Letzterer umfasse die „endzeitliche Schau", jenes Armaggedon, das beispielsweise mit dem Zweiten Weltkrieg besonders offensichtlich herangebrochen sei.[44]

Vom religiösen Sozialismus zu den „Inseln der Liebe" – Reflexionen zum Schluss

Es ist deutlich geworden, dass eine Frage, die sowohl in der Korrespondenz Robert Friedmanns mit den religiösen Sozialisten als auch in seinen Forschungen zur täuferischen Geschichte eine zentrale Rolle einnahm, jene nach den Möglichkeiten war, Glauben in der Welt wirksam werden zu lassen. In den 1920er Jahren sah Robert Friedmann für sich zwei Wege, wie er in einem Brief an Leonhard Ragaz schreibt: Einerseits jener des religiösen Sozialismus, wie er ihn durch Otto Bauer in Wien kennengelernt hatte. Andererseits jener der Absonderung und radikalen Gemeinschaft, ein Neuanfang, wie ihn Eberhard Arnold mit seiner Gemeinschaft anstrebte und wie ihn auch die Täufer vorgelebt hatten.[45] Tatsächlich dürfte Friedmann zunächst vor allem im religiösen Sozialismus die Chance gesehen haben, Gemeinschaft zu leben und die Gesellschaft mit christlichen Werten zu verändern. 1944 schreibt er an Otto Bauer, dass sein (Friedmanns) „Sozialismus" eigentlich im Wunsch nach Gemeinschaft gewurzelt habe, im Wunsch nach dem „Verfließen […] mit dem Nächsten, dem Bruder".[46] In den 1950er Jahren, nach den negativen Entwicklungen im Weltgeschehen, setzte sich dann jedoch bei Friedmann die Erkenntnis durch, dass es keine „Politik aus Glauben" geben könnte, wie sich ja auch in der Geschichte zeige. Das Wort „religiös-sozial" sei überholt und unangemessen, stellte Friedmann schon 1945 fest – was für die 1920er und 1930er Jahre gegolten habe, gelte nun nicht mehr.[47] Der vordergründig apolitische Ansatz der Täufer trat in die Lücke. Obwohl eigentlich in der Absonderung existierend sah Friedmann ihn dennoch als wichtig für die

[44] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 3.5.1953.
[45] Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 27.2.1930, 3 f., in: Woodcrest Archives, Rifton.
[46] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 2.9.1944, 1.
[47] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, Thanksgiving Day 1945.

Gesellschaft an.[48] Bereits 1935 hatte Friedmann an Leonhard Ragaz geschrieben, dass der Weg der Hutterer eine große und bewunderungswürdige Form des christlichen Lebens darstelle, die den Menschen ganz tief in seiner Sehnsucht packe. Er sage dies, obwohl er ganz genau wisse, dass so „höchstens Inseln entstehen“, die sich in der „großen vorauszusehenden Sintflut gerne bewahren möchten, die aber nie die Welt selbst zu verwandeln vermögen“.[49] Friedmanns pessimistischer Blick auf Technisierung und Individualisierung ließ in seinen Ordnungsvorstellungen die kleinen Inseln der Täufer immer bedeutender werden, in denen es, im Vergleich zur „großen Welt“, eben möglich war, Liebe zu leben und ein „kleines Reich der Liebe“ aufzubauen. Mit diesen Ideen stieß Friedmann bei seinem Korrespondenzpartner Otto Bauer auf reichlich Widerspruch; dieser verstand die Absonderung von der Welt in einem geistlichen und nicht in einem örtlichen Sinn. Örtlich abgesonderte Gemeinschaften, so Bauer, könnten nicht zu einer „challenge“ für die Umwelt werden.[50]

Es bleibt am Schluss eine weitere Frage, die sich aus den vorangegangenen Ausführungen aufdrängt und die für die Einordnung von Robert Friedmanns dichotomischer Sicht auf die historischen Täufer und Protestanten von wesentlicher Bedeutung ist. Von welcher Norm ging Friedmann aus, wenn er „das“ Täufertum und „den“ Protestantismus beschrieb und ihnen „existentielle“ Elemente zu- beziehungsweise absprach? Beide konfessionelle Richtungen haben seit dem 16. Jahrhundert verschiedenste Bekenntnisse veröffentlicht, Krisen durchlaufen und Abspaltungen und Erweckungsbewegungen hervorgebracht – sie sind nur in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. Robert Friedmanns Blick nun fokussiert sich immer wieder auf eine als idealtypisch beschriebene Reinform, die er im Fall der Täufer für die frühe Zeit der Bewegung ansetzt.[51] In dieser Zeit sei die „reine“ Lehre zu finden, die später dann Änderungen erfahren habe.

Mit dieser Konstruktion einer idealen täuferischen Gemeinde befindet sich Robert Friedmann in seiner Zeit im Einklang mit einer

[48] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 31.7.1955.

[49] Brief Robert Friedmann an Leonhard Ragaz, 27.3.1935, in: Woodcrest Archives, Rifton; auch: Gross (1974), 163 f.

[50] Brief Otto Bauer an Robert Friedmann, 3.6.1953.

[51] Dies wird besonders deutlich in: Friedmann (1949). Zur Vielfalt und zu den verschiedenen Ausprägungen, vgl. Koop (2004) sowie von Schlachta (2009).

wichtigen Denkrichtung innerhalb der mennonitischen Kirche des 20. Jahrhunderts, die genau die gleiche Zielsetzung und die gleiche Stoßrichtung verfolgte und deren wesentlicher Vertreter Harold S. Bender war, der 1944 seine *Anabaptist Vision* publizierte. Bender, Professor für Theologie am Goshen-College, berief sich darin auf ein normatives Täufertum, ein „Anabaptism proper" und zog klare Grenzen zwischen einem „original evangelical and constructive Anabaptism" schweizerischen Ursprungs und den verschiedenen mystischen, spiritualistischen und revolutionären Strömungen, die wie Blumen im Feld kamen und gingen. Mittlerweile hat die historische Forschung deutliche Revisionen vorgenommen und herausgearbeitet, dass ein normatives Modell nicht den Anfang der täuferischen Gemeinden bildete; die Grenzen waren wesentlich flexibler, die Varietäten wesentlich breiter. Doch in den 1940er und 1950er Jahren hatte die *Anabaptist Vision* ihre identitätsstiftende oder sogar -konstruierende Funktion für eine mennonitische Kirche, die im Strudel der Moderne allmählich drohte, ihre Merkmale zu verlieren.[52]

Auf dieser Linie sind auch Robert Friedmanns Analysen und Interpretationen zu sehen. Vor dem Hintergrund einer pessimistischeren Sicht auf eine Welt, die sich aufgrund fortdauernder Konflikte und der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen immer mehr vom Reich Gottes entfernte, bildete der gelebte Glauben der frühen Täufer eine idealbildliche Projektion, die sich aus der Vergangenheit ableiten ließ. Diese konnte jedoch nur entstehen, wenn eine normative Form des Täufertums vorausgesetzt und als Ideal hochgehalten wurde. Alle späteren Entwicklungen, vor allem der Einfluss des Pietismus auf die Täufer, der ab der Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzte, erschien in dieser Konstruktion als Abweichung und entsprechend interpretierte Friedmann diese Phase der Täufer auch.

Friedmann führte der Christenheit seiner Zeit und seinen alten Bekannten des religiösen Sozialismus mit den „Täufern" ein Modell vor Augen, mit dem sich seiner Meinung nach die wichtigsten Missstände beheben ließen beziehungsweise das die praktische Umsetzung wichtiger Glaubenslehren vollzog, wie sie auch der Welt des 20. Jahrhunderts gut tun würde – Glaubenspunkte, in denen die Moderne keine Rolle spielte und in denen die Moderne einfach außen vor

[52] Vgl. Stayer/Packull/Deppermann (1975); zum zeitlichen Hintergrund der Bender-Zeit: Keim (1998).

gelassen werden konnte. In seinem Werk *The Theology of Anabaptism* betont Robert Friedmann, dass es fast eine „Floskel" („truism") sei zu sagen, dass viele Errungenschaften der westlichen Moderne – in ästhetischer, wissenschaftlicher und philosophischer Hinsicht – für die Täufer außerhalb ihres Reiches blieben. Die gesamte Geschichte des „modernen Menschen" lasse sich nicht mit dem Täufertum vereinbaren, denn all diese Errungenschaften wären für die Täufer „secular happenings", die nicht in das Reich Gottes gehörten.[53]

An der Person Robert Friedmanns lässt sich nachzeichnen, wie der Blick in die Vergangenheit normativ auf die Gegenwart wirken sollte, die in all ihrer Unzulänglichkeit wahrgenommen und erkannt wird – in einer idealtypischen Art und Weise und unter Verweis auf ein idealtypisches Täufertum, das in dieser Reinform nie bestanden hat. Als Friedmann 1954 sein monumentales Werk über die *Briefe der österreichischen Wiedertäufer* publizierte, schrieb er an Otto Bauer, dass in diesen, den Briefen des Neuen Testaments vergleichbaren Schriften das „existentielle Christentum" in seiner besten Vertretung sichtbar werde und man tief dankbar sein müsste, wenn man von diesen Menschen lernen könnte.[54] Gleichzeitig verbindet sich mit dieser Hymne auf die täuferischen Briefe ein Dilemma, das sich durch Friedmanns Denken hindurchzieht. Friedmann sah sich selbst als zwischen den Täufern und Otto Bauer stehend, wie er 1952 formulierte. Einerseits sei er „seit 1923 von der Täufersache aufs Tiefste ergriffen", andererseits war ihm bewusst, „dass Otto Bauer recht hat, und der Mensch sich nicht zurückziehen darf". In seinem Wesen sei jedoch immer der „Sektierer" stark gewesen, der im Gegensatz zur Welt steht und diese herausfordert, „wie der Sauerteig das Brot sozusagen erzeugt".[55]

[53] Friedmann (1973), 45.
[54] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 17.6.1954.
[55] Brief Robert Friedmann an Otto Bauer, 5.6.1952,3.

Literatur

Außermair, Josef (1934): *Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926-1934*. Wien: Europaverlag.

Bauer, Otto (1927): *Sozialdemokratie, Religion und Kirche. Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms*. Wien: Wiener Volksbuchhandlung.

Bauer, Otto/Ragaz, Leonhard (1938): *Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf*. Zürich: Religiös-soziale Vereinigung.

Brecht, Martin (Hg.) (1993): *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Friedmann, Robert (1949): Mennonite Piety Through the Centuries. Its Genius and Its Literature. Goshen, IN: The Mennonite Historical Society.

Friedmann, Robert (1964): „Das täuferische Glaubensgut. Versuch einer Deutung", in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 55, 145-161.

Friedmann, Robert (1970): "Second Generation Anabaptism as Illustrated by the Walpot Era of the Hutterites", in: *Mennonite Quarterly Review* 44, 390-393.

Friedmann, Robert (1973): *The Theology of Anabaptism*. Scottdale, PA: Herald Press.

Gierl, Martin (1997): *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gross, Leonard (1974): "Conversations with Robert Friedmann", in: *Mennonite Quarterly Review* 48, 141-173.

Janzen, Rod (2005): "The Hutterites and the Bruderhof. The Relationship Between an Old Order Religious Society and a Twentieth-Century Communal Group", in: *Mennonite Quarterly Review* 79, 505-544.

Keim, Albert N. (1998): *Harold S. Bender (1897-1962)*. Scottdale, PA/Waterloo, Ont.: Herald Press.

Koop, Karl (2004): *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*. Kitchener, Ont.: Pandora Press.

Mecenseffy, Grete (1974): "In Memoriam. Robert Friedmann", in: *Mennonite Quarterly Review* 48, 187-192.

Reimer, James A. (2001): *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*. Scottdale, PA/Waterloo, Ont.: Pandora Press.

Schlachta, Astrid von (2009): *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stayer, James M./Packull, Werner O./Deppermann, Klaus (1975): "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins", in: *Mennonite Quarterly Review* 49, 83-122.

Christliches Martyrium und wir „Normalgläubige“

Roman A. Siebenrock

In ihrem Beitrag hat Astrid von Schlachta in bester historischer Arbeit die bewegenden Motive und biographischen Entwicklungen Robert Friedmanns dargestellt. Meine Rückfragen beziehen sich weniger auf ihre informative Darstellung als auf den Dargestellten selbst. Zuvor aber möchte ich mit einer kurzen wissenschaftstheoretischen Überlegung begründen, warum eine systematisch-theologische Orientierung von grundsätzlicher Bedeutung für die Geschichtswissenschaften, nicht nur im Spezialgebiet der Täufergeschichte, sein kann.

Kurze Anmerkung zum Verhältnis von darstellend-rekonstruierender Geschichtsschreibung und systematischem Urteil der Geschichte

Die feststellende und Geschichtsläufe rekonstruierende, historische Vorgehensweise bleibt gerade in ihrer normativen Orientierung an prüfbaren und in diesem Sinne „objektiven“ „Vorgaben der Quellen“ immer implizit oder explizit gebunden an systematische Überlegungen und Bewertungen. Weil sich die heutige Geschichtswissenschaft von den Interessen und Bestimmungen bestimmter gesellschaftlicher Auftraggeber oder Interessen, Stichwort Sieger- oder

Herrschaftsgeschichte, emanzipiert hat, ohne in einen neuen Historismus abzugleiten, bleibt die Verschränkung von Herausarbeitung der Verlaufsgeschichte und der Verantwortung für die Interpretations- und Deutekategorien, die immer die Auswahl der Themen und Quellen beeinflussen, der geschichtlichen Hermeneutik als elementare Aufgabenstellung aufgegeben. Die hermeneutische Diskussion in der Philosophie hat als eine Grunderkenntnis in diesem Problembereich einerseits herausgearbeitet, dass in diesem unvermeidbaren hermeneutischen Zirkel das denkende und deutende Subjekt mit all seinen lebensweltlichen Interessen und vorwissenschaftlichen Weltdeutungen nie übersprungen oder ausgeklammert werden kann.[1] Andererseits hat sie ein waches Gespür für die Differenz von Sprache und Komplexität des Geschehens und Lebens entwickelt. Da die Geschichte es immer mit dem Einzelnen, Unableitbaren und nur im Nachhinein-Bedenkbaren zu tun hat, unsere Sprache aber immer notwendigerweise allgemein sein muss, holt auch die Geschichtsschreibung das wirkliche Leben nicht nur nicht ein, sondern bleibt auch in der Deutung des Geschehens immer vorläufig, und in diesem Sinne auf positive Weise relativ. Allein diesem Bewusstsein doppelter Relativität, der Komplexität des Lebens und der Pluralität möglicher Deutungen, kann sich Geschichtsschreibung vor Ideologie hüten. Mir scheint, dass sie auch deshalb – wie die Theologie – eher eine Kunst („ars“) denn eine Wissenschaft („scientia“) ist.

Solche Aspekte spielen in die historische Arbeit als Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsauswahl ebenso hinein wie sie die impliziten und/oder expliziten Urteile beeinflussen. Semantisch signifikant in dieser Hinsicht ist die Verwendung der Substantive „die Geschichte“ in der Geschichtsschreibung oder auch der Terminus „die Natur“ im Blick auf die evolutive Beschreibung der Naturwissenschaften. Oftmals werden sie verwendet, als ob sie handelnde Subjekte wären. Dies scheint mir ein erster Hinweis auf eine uneingestandene theologische Erbschaft zu sein.

Deshalb gilt allgemein für alle Wissenschaften: Wie es keine Beobachtung ohne Beobachterin geben kann, so keine Geschichtsschreibung ohne Subjekte, und damit Interessen, Optionen und Wertungen. Die Naturwissenschaften haben ihren terminologischen Vorsprung dadurch gesichert, dass sie subjektive Einschränkung dadurch erfolgreich zu verbergen vermochten, als sie besonders in

[1] Siehe den Klassiker: Gadamer (1999).

der Gegenwart ihre Methode als die einzig wissenschaftliche vermitteln können.[2] Doch gerade diese Selbstreflexion ist nicht mehr ein Teil der Einzelwissenschaften, sondern das Philosophische in ihr. Immer wird für die denkende Bewältigung der uns aufgegebenen Fragen als Menschen Philosophie unabdingbar. Insofern verstehen sich meine folgenden Anmerkungen als Beitrag zur Geschichtsphilosohie in theologischer Absicht.[3]

Gegen das Subjekt in der Wissenschaft hilft keine „objektive" Methodik, sondern allein Transparenz der Argumentation, Bedenken der Einschränkungen der gewählten Methode, der Quellen und Schlüsse im intersubjektiven, d.h. wissenschaftlichen Diskurs. Der Theologie ist es zudem eigen, sich in der eigenen Glaubensgemeinschaft allen Glaubenden in einem mehr lebensweltlichen Diskurs auszusetzen. Während die anderen Wissenschaften oftmals ihre Erkenntnisse in die Gesellschaft auch mit ihren unausgegorenen Aspekten abladen, hat die Glaubensgemeinschaft für die Theologie, insbesondere für die Katholische Theologie über das pastorale Lehramt, ein normatives Einspruchsrecht.

Für das Thema „Märtyrer" gelten diese Überlegungen deshalb in erhöhter Weise, weil dieser Begriff heute in der Öffentlichkeit eine erhebliche Bedeutung gewonnen hat und zu politischen und indivi-

[2] Zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften im Kontext der neueren Diskussion der Wissenschaftstheorie in der Sicht der Theologie siehe: Pannenberg (1977); Peukert (2009).

[3] Die theologische Perspektive lässt sich in folgender Weise einbringen: „Theologie ist kirchliche Glaubenswissenschaft. Sie ist das reflektierende, methodisch geleitete Erhellen und Entfalten der im Glauben der Kirche in Lebenspraxis, Gottesdienst und Lehre erfassten und angenommenen Offenbarung Gottes als umfassende Interpretation aller Wirklichkeit in gesellschaftlicher Orientierung im Blick auf Gottes Heils- und Versöhnungsmacht als Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit im Kontext der Erfahrung scheinbar prinzipiellen Scheiterns und geschichtlichen Unheils." Daher unterscheidet die Theologie von anderen Wissenschaften nicht so sehr die Traditionsverbundenheit, sondern eine die menschlichen Fähigkeiten übersteigende Sinnoption, die sich als mögliches Heil und Versöhnung für alle ausdrückt. Diese Besonderheit beruht auf dem Gottesgedanken der biblischen Tradition, der sich in etwa in folgender Weise explizieren lässt: „Von ‚Gott' ist unter unterschiedlichsten Äußerungsformen dann die Rede, wenn das Ganze der Welt und meiner Selbst zur Sprache kommt, und zwar in Verschränkung, im Kontext der Erfahrung scheinbar prinzipiellen Scheiterns im Blick auf mögliches Heil". Daher steht die Theologie immer vor der Aufgabe eine universale Perspektive zu entwickeln. Deshalb bleibt für sie die Metaphysik als die Frage nach dem Gesamt der Wirklichkeit und unserer Sprach- bzw. Denkmöglichkeiten ebenso aufgegeben wie der Anspruch, sich auf eine universalgeschichtliche Perspektive einzulassen. Auch in letzterer Perspektive stellt sich ihr die Frage nach dem Sinn der Gesamtgeschichte. Mein Beitrag beruht auf der Einsicht, dass im Phänomen des christlichen Martyriums dieser Sinn des Ganzen der Geschichte als Zeichen und Werkzeug, d.h. als Sakrament sich vergegenwärtigt.

duellen Reaktionen führt, die vom Ausschluss bis zur unverhohlenen Bewunderung im Kontext militärischer Auseinandersetzungen reichen. Dieses Lob hat mit der apokalyptischen und damit immer auch lebensweltlichen Radikalität dieser Personen zu tun, denen gegenüber die normalen Christenmenschen – und natürlich auch die entsprechenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – als verbürgerlicht und weniger entschieden christlich erscheinen. Das ist auch eine der Botschaften, die von Leben und Werk Robert Friedmanns ausgeht. Daher möchte meine Antwort auf Astrid von Schlachtas Beitrag eine doppelte Rückfrage einbringen. Zum einen möchte ich mit einer Klärung des Martyriumsbegriffs dazu beitragen, die Abgründe dieser Erfahrung nicht zu verdrängen. Zum anderen erlaube ich mir, die normalen Christgläubigen gegen ihre „apokalyptischen Kritiker“ zu verteidigen. In diesem präzisen Kontext stellt sich aber auch die Frage nach dem „Theologischen“ in der Geschichte und der Geschichtsschreibung.

Christliches Martyrium: ein Bündel von Kriterien

Weil heute das Wort „Martyrium“ in so vielfacher und deshalb immer auch entstellter Weise verwendet wird, muss es ein Anliegen christlicher Theologie sein, diesen Begriff zu klären und zu reinigen. Weil, so der erste Zugang, das Martyrium die Präsenz des erlösenden Todes Jesu Christi in der Geschichte darstellt, kann es nicht als Schrecken oder gar als Waffe verwendet werden; nicht nach innen und nicht nach außen. Auch das Martyrium hat Anteil am Versöhnungswerk Christi, für das Gott zuerst gedankt werden kann. Es steht also immer, insoweit es christlich ist, im Kontext des eucharistischen Lobpreises, bei aller Trauer und allem Entsetzen über die Gewalttätigkeit der Geschichte und unserer Welt. Wenn das Martyrium nicht in diesem Kontext des den Frieden zusagenden Gottesdienstes stehen kann, ist es nicht christlich. Diese Zusage des Friedens und der Versöhnung aber schließt die Gegner, ja selbst die Mörder nicht aus, sondern spricht auch ihnen die freie Gnade der Vergebung Gottes zu. Deshalb vermitteln die Märtyrer und MärtyrerInnen auch nicht das permanent schlechte Gewissen an jene, die die Verfolgung überlebt haben. Weil das christliche Martyrium in der Gegenwart den aus der Offenbarung verheißenen Sinn der gesamten Geschichte im Licht des Auferstehungszeugnisses des Evangeliums vergegenwärtigt, ist dieses Thema insofern eine Provokation für die

„säkulare“ Geschichtsschreibung, weil darin an sie die Frage nach ihrem Verständnis der Gesamtgeschichte ergeht.[4] Auch deshalb ist in besonderer Sorgfalt der christliche Begriff des Martyriums zu entfalten.

Wer also ist ein Märtyrer, eine Märtyrerin?[5] Ohne die einzelnen Aspekte des christlichen Martyriums im Detail zu entfalten, lassen sich folgende Kriterien herausarbeiten, die ein kumulatives Bündel bilden. Eine christliche Theologie des Martyriums in römisch-katholischer Tradition – so eine sinnvolle erste Orientierung – geht mit guten Gründen von jener Kriteriologie aus, mit der Papst Benedikt XIV. (1740-1758) das entsprechende Verfahren geordnet hat. Auch wenn es seither zu einigen Verschiebungen gekommen ist, bleibt diese amtliche Orientierung in ihrer operationalen Bedeutung von anhaltender Bedeutung. Die klassischen drei Aspekte[6] wurden aber durch die Praxis der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen teilweise erheblich modifiziert.[7]

Der Märtyrer ist eine Person, die gewaltsam getötet wird oder an den Folgen der Haft und der Folter stirbt. Das materiale Kriterium bleibt seit Bischof Polykarp (+ 160) sinnvoll und mindert nicht die Qualität des Bekenntnisses von Menschen, die nicht getötet worden sind, sondern unter Umständen ein Leben lang unter Haft und Verfolgung gelitten haben. Es herrscht keine Rivalität der Heiligkeit, weil alle Heiligkeit geschenkte Teilhabe an der Heiligkeit Gottes ist.

– *Das Martyrium ist ein Glaubensakt*, in dem Christus selber repräsentiert wird und der daher alle kirchlichen Vermittlungen überragt. Damit wird das christliche Martyrium in seiner Wesensmit-

[4] Wenn die Geschichtswissenschaft zu einem wertenden Urteil kommen möchte, muss sie von einem impliziten oder expliziten Gesamtsinn der Geschichte ausgehen. Dieser Gesamtsinn der Geschichte muss nicht theologisch explizit gestellt werden, auch wenn er immer theologisch anschlussfähig bleibt. Warum? Weil ein Gesamtsinn von Geschichte nur unter der formalen Bedingung eingeführt werden kann, dass dieser Zustand nur jener sein kann, der von allen ohne Einschränkung bejaht zu werden vermag. Die Mindestbedingung kann daher als vollendeter Humanismus in versöhnter Mitgeschöpflichkeit begriffen werden. Dann aber stellt sich immer, wie Helmut Peukert herausgearbeitet hat, die Frage nach dem Schicksal der Opfer und Toten.

[5] Siehe: Siebenrock (2009), v.a. 87-92.

[6] Diese lauten: „martyrium materiale“ (Sachgrund); „martyrium formale ex parte tyranni“ (Motiv von Seiten der Verfolger); „martyrium formale ex parte victimae“ (Motiv von Seiten des Opfers). Die Entwicklung in der jüngsten Zeit bezieht sich vor allem auf die Klärung des Formalkriteriums.

[7] Siehe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/ (Zugriff am 20. 4.2011). Auf dieser Homepage finden sich auch die geltenden Verfahrensbestimmungen.

te aus der Beziehung mit Jesus Christus verstanden und als Vollendung der Taufe interpretiert. Dieser zunächst formal eingeführte Aspekt ist im Einzelnen zu entfalten. Darin werden die entscheidenden Momente des christlichen Glaubens selbst erkennbar.

– *Dieser Glaubensakt ist frei.* Das Martyrium ist ein Charisma, das selber nicht erzwungen, provoziert oder anderen auferlegt werden darf. Die Beziehung zu Jesus Christus als Herz des christlichen Glaubens wird auch in dieser extremen Situation immer als Freiheitsverhältnis zu leben und auszulegen sein.
– *Dieser Glaubensakt steht treu in der Nachfolge des demütigen und armen Jesus Christus und repräsentiert die gewaltlose, erlösende Liebe Gottes am Kreuz.* Das Martyrium ist ein, ja *das* Sakrament der Erlösung in einer Welt diffuser Gewalt, dem wesentlich eine Dimension innergeschichtlicher Befreiung, mindestens einen Akt der Gewaltunterbrechung eignet. Deshalb ist das Martyrium im intensiven Sinne gewaltfrei. Der Märtyrer wendet nicht nur keine Gewalt an, sondern wird durch die Gnade Christi dazu befähigt, den Kreislauf der Gewalt durch seine an Gott gerichtete Vergebungsbitte zu unterbrechen. Im Martyrium kommt die Feindesliebe der Bergpredigt zur Geltung, wie sie Raymund Schwager im dritten Akt der von ihm entwickelten dramatischen Theologie beschrieben hat. Auch der Märtyrer antwortet auf die Entfesselung der Gewalt mit dem doppelten Einsatz der Liebe.
– *Dieser Glaubensakt kann sich mit der Todesangst Jesu im Garten vereinen und muss daher nicht angstfrei erlebt werden.* Vielfach wird in der jüngeren Glaubensgeschichte bezeugt, wie die Personen einen Weg durchleiden, der sie mit Christus dramatisch vereint. Die darin bezeugte Dekonstruktion des Heroismus unterscheidet die Märtyrer von den Helden der Filme und Propaganda. Damit wird nicht nur der implizite Dualismus von Gut und Böse als Zuschreibungskategorien für Menschengruppen überwunden, sondern vor allem die tragende Christusbeziehung der Märtyrer(innen) bezeugt, die sich wie der Schächer am Kreuz dem Herrn im Bittgebet anempfehlen. Deshalb ist auch ein sakrifizieller Sühnegedanken auszuschließen, demzufolge Gott Opfer benötige. Nein, im Martyrium kommt die eschatologische Macht Gottes, wie sie uns Christus gezeigt hat, als Macht der ohnmächtigen Liebe zur Geltung. Daher ist das Martyrium immer politisch und öffentlich. Deshalb ist es für die Gemein-

schaft der Glaubenden notwendig, auch wenn die Tötungsgewalt ihre Opfer anonymisiert oder aus dem allgemeinen Gedächtnis verbannen möchte, diese öffentlich in Erinnerung zu halten. In dieser Form öffentlicher Erinnerung wurzelt die kirchliche Heiligenverehrung als Orientierung christlichen Lebens.

– *Dieser Glaubensakt wird – zumal im 20. Jahrhundert – oftmals als sittliche Konsequenz des Glaubens öffentlich*; sei es individualethisch oder sozial-politisch. Diese Konsequenzen lassen sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Eintreten für: Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Würde des Menschen beschreiben und als geschichtliche Indikatoren der Gegenwart des Reiches Gottes auslegen. Der darin wirksam werdende universale und personale Aspekt als kritische Utopie zur jeweiligen Gegenwart führt zum Konflikt mit der Tötungsgewalt, die dadurch ihr totalitäres Wesen zeigt.

– *Dieser Glaubensakt kann auch von Nicht-Getauften als Eintreten für Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden von allen Menschen vollzogen werden.* Auch wenn es zu einem solchen Zeugnis von kirchlicher Seite noch keine ausdrückliche Stellungnahme auf offizieller Ebene gibt, ist in einem solchen Akt jene Beziehung zu Tod und Auferstehung Jesu Christi gegenwärtig, die allen Menschen durch die Kraft des Geistes eingestiftet ist (Gaudium et spes 22). In unserer Geschichte könnte die Kirche solche Personen als Märtyrer der Gerechtigkeit und Wahrheit dann anerkennen, wenn sie das Kriterium der armen Liebe Gottes als Gewaltfreiheit und Vergebungsbereitschaft zu erkennen vermag und andere Gemeinschaften darin keine falsche Vereinnahmung sehen müssten.

– *Der Märtyrer wird (oftmals nur) getötet, weil er sich zum Glauben und zur Kirche bekennt*; ja bisweilen nur, weil er Mitglied der Glaubensgemeinschaft ist. In diesem Akt entzieht er jeglicher weltlichen Macht ihren Totalitätsanspruch auf den Menschen. Aus diesem Grund kann das Martyrium als Kampf von eschatologisch-apokalyptischen Mächten interpretiert werden. Ausgangspunkt des Konflikts war und ist – zugeschärft im 20. Jahrhundert – oftmals die bloße Zugehörigkeit zur Kirche gewesen. Öfters aber ist der Anlass das Eintreten der Personen für die sozialpolitischen Konsequenzen des Glaubens, wodurch die totalitären Tendenzen einer Gesellschaft aufgedeckt werden. Da-

durch aber entbirgt er einen Mächtekonflikt, der die Frage aufwirft, welcher Macht wir zu gehorchen gedenken.

- *Der kirchenbekennende Akt des Märtyrers stellt eine ökumenische Option für die Einheit der Kirche* ebenso dar, wie dieser Akt eine gefährliche Unruhe auf jene ausüben soll, die sich mit dem zerrissenen Rock Christi abfinden wollen. Der Märtyrer bekennt sich in der Herkunft aus einer geschichtlich-konkreten Glaubensgemeinschaft zu jener Kirche, die eschatologisch in der Liturgie vorweggenommen wird. Daher kann das künftige Martyrium nicht mehr gegen andere Christen ausgespielt werden. Es verpflichtet die Kirchen selbst auf die radikale Gewaltlosigkeit Jesu Christi und zu verstärktem Einsatz für die sichtbare Einheit der Kirchen. Dadurch aber vollzieht es den entscheidenden Akt konkreter Kirchenkritik. Es ist zu hoffen, dass es bald zu einem gemeinsamen christlichen Erinnern an die Märtyrer, nicht nur des 20. Jahrhunderts, kommen wird.
- *Das Gedenken an die Märtyrer hat daher drei Dimensionen.* Erstens wird im Eingedenken an sie ein Gedächtnis für alle Opfer öffentlich bewahrt. Dieses Eingedenken enthält in sich implizit oder explizit die maßlose Hoffnung, dass es eine Macht geben möge, die diesen Opfern Gerechtigkeit und Leben zukommen lassen möge. Das Eingedenken erinnert daran, wie es zu diesen Gewaltakten hat kommen können. Das Versagen und die Tragödien werden dadurch in Erinnerung gehalten und die Gegengeschichten der Vertuscher und Verharmloser – auch in der eigenen Glaubensgemeinschaft – widerlegt. Daraus erwächst drittens der Ruf, wachsam zu sein. Damit werden die Kirche und die Glaubenden immer wieder nach ihrem Ort und Standpunkt in der Gesellschaft befragt.

In Erweiterung der bekannten Formel des Augustinus[8] kann daher formelhaft gesagt werden: Nicht die Strafe, nicht allein die Ursache, vor allem die Haltung aus der Beziehung zu Jesus Christus macht das Martyrium aus.

Dieses Kriterium der Alten Kirche ist deshalb kaum wirkmächtig geworden, weil die Passion eine besondere Faszination auf die Menschen ausübt. In der deutschen Sprache ist dies symptomatisch am Wort „Marter“ ablesbar. Aus diesem Grunde ist die „Sache“, das

[8] Siehe Augustinus: „Non poena, sed causa facit martyrium – nicht die Strafe, sondern der Grund bewirkt das Martyrium“ (Sermo/Predigt 53a; Epistola 108).

erlöste und erlösende Leben in Christus, mehr zu werten als die Folter und das Leiden. Immer ist christliches Leben Verheißung, nicht Schrecken. Deshalb ist dem Martyrium der Protest gegen die Tötung eingeschrieben. Mir scheint, dass dieser Aspekt auch in der Geschichte der Täufer von Friedmann nicht immer hinreichend dargestellt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann unter den Bedingungen dieser Geschichte der soteriologische Grund des christlichen Glaubens und des Martyriums auch für eine „säkulare" Perspektive aufgezeigt werden. Das Martyrium plädiert für die Möglichkeit der Gewaltfreiheit unter den Menschen. Gegen die Erfahrung aller Geschichte und unseres eigenen Alltags stehen die Märtyrer – aber auch die Friedenskirchen der Wiedertäufer – für eine mögliche Geschichte der Menschen ohne Gewalt. Wem das zu utopisch sein sollte, dann wenigstens für eine möglichst weitgehende Überwindung der Gewalt. Damit wird das Glaubensgeheimnis der Gnade des Martyriums nicht begründet oder argumentativ abgeleitet, sondern in seiner realen Möglichkeit verdeutlicht. Diese Haltung impliziert die Versöhnung mit den Mördern ebenso wie innerhalb der Glaubensgemeinschaft mit den Schwachen.

Die von Astrid von Schlachta auch in anderen Veröffentlichungen aufgearbeitete Zeit und Gruppe der Wiedertäufer hat ihre eigene große Bedeutung für die innerchristlichen Beziehungen. Dadurch werden die Großkirchen an ihre eigene blutige Verfolgungsgeschichte erinnert. Diese Gemeinden stellen daher allein durch ihre Existenz eine gefährliche Erinnerung an die Gefährdung der christlichen Kirchen im Junktim mit der politischen Macht. Insofern fordern sie die Großkirchen zu einer tiefgehenden Gewissenserforschung auf, die in den letzten Jahrzehnten eingesetzt hat. In dieser Hinsicht sind auch die Aussagen von Friedmann bleibend von Bedeutung.[9] Auf der anderen Seite aber erinnert das Martyrium als extremer Ernstfall des Taufzeugnisses an die Würde der Taufe und an die Verpflichtung der Getauften in weniger außerordentlichen Situationen. Das Martyrium entwertet das gelebte Taufzeugnis der „Normalchristen" daher nicht.

Deshalb sei auf eine Problematik hingewiesen, die ein auf Generationen hin auferlegtes Martyrium für die Glaubensgemeinschaft bedeutet. Ohne hier einen Vorwurf erheben zu dürfen oder auch nur zu insinuieren, scheinen mir die Aussagen von Friedmann nicht zu

[9] Siehe: Accattoli (1999); Wandinger (2004).

bedenken, dass die langandauernde Verfolgung für viele Personen zu einem kollektiven Trauma geführt hat, das es ihnen für lange Zeit verunmöglichte, sich frei und ohne innere Angst in die Gesellschaft einzubringen.[10] Sie wurden als die „Stillen im Lande“ angesehen, oder zogen sich vor allem in den USA in eine Art Gegengesellschaft zurück. Das Erbstück der „Staats- und Weltferne“ erinnert mich an die Tradition der geistlichen Gemeinschaften und Orden in den Großkirchen, können aber heute gerade für eine pluralistische Gesellschaft eine bedeutende Orientierung darstellen. Die Vernetzung aller Menschen durch vielfältige Formen der Kommunikation und des Wirtschaftens lassen eine solche Selbstzurücknahme immer weniger zu. Diese Entwicklung scheint mir Friedmann insofern geahnt zu haben, als er sich letztendlich mit keiner Realisierung des Evangeliums in der Zeit wirklich versöhnen konnte. Doch die Präsenz dieser Gemeinden in den neuen Medien und Kommunikationsgemeinschaften erfordern meiner Ansicht nach ein Bedenken der alten Weltdistanz.

Deshalb scheint es mir nicht gleichgültig zu sein, für welche Gesellschaft und politische Ordnung diese Bewegung implizit steht. Sie steht meiner Ansicht nach für eine Gesellschaft, in der auch diese Lebensform in Distanz zum Staat ihren möglichen Lebensraum finden kann. Erst unter den Bedingungen einer Gesellschaft, die Religionsfreiheit in einem weiten Sinne anerkennen kann, konnte und kann sich das Potential dieser Friedenskirchen wirklich entfalten; und gleichzeitig darf darauf verwiesen werden, wie wichtig diese Gemeinden für die Entstehung dieser neuen Idee von Gesellschaft in den USA waren.[11] Daher erscheint mir manches Urteil über die verhängnisvolle frühe Geschichte der Wiedertäufer als ebenso problematisch, wie die apokalyptische Kritik an den anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, wie sie bei Friedmann zu finden ist. Der Hinweis auf den heilen Anfang erscheint mir stets als Verweigerung der realen Geschichte, die auch solche Gruppen, die eine positive Differenz leben, immer beeinflusst.

[10] Um eine Aufarbeitung dieser Geschichte bemüht sich in hohem Maße der Mennonitische Geschichtsverein (http://www.mennonitischer-geschichtsverein.de/index.html). Siehe auch das Geschichtsverständnis auf der offiziellen Homepage: http://www.mennoniten.de/geschichte.html (Zugriff am 20.04.2011).

[11] Auf die Bedeutung von Roger Williams (1603-1683) für die Gründung von Rhode Island, das als erstes „Staatsgebilde“ Glaubens- und Religionsfreiheit einführte, sei nur kurz verwiesen.

Gerade deshalb erinnern uns diese Gemeinden und Gemeinschaften an eine elementare Wahrheit des christlichen Glaubens, die allzu lange verschüttet war: Gottes Allmacht wird allein in der sich an Christus haltenden Ohnmacht seiner ZeugInnen in dieser Welt gegenwärtig. Nur in seiner Entmächtigung (Kenosis: Phil 2,7) kann die unbedingte Wahrheit des Evangeliums verkündet und bezeugt werden.[12] Gott führt seine Kirche (und mich zuerst) in die wahre Zeugenschaft, die nur in einem mächtig ist: In der Macht des Wortes und des gewaltfreien und Vergebung gewährenden Zeugnisses der Gottes- und Nächstenliebe, ja Feindesliebe. Dazu aber sind alle Christinnen durch ihre Taufe gerufen und hinein getaucht. Wir dürfen das Martyrium als Blutzeugnis nie anstreben und noch weniger es anderen befehlen oder vorschreiben. Das wäre Vermessenheit und würde ihr Zeugnis pervertieren. Denn Märtyrer treten dafür ein, dass niemand wegen seiner Überzeugung hingerichtet werden soll, sondern dass in unserer Gesellschaft das Reich Gottes deutlicher zu Tage kommen möge. Das Liebesgebot, mit dem Jesus die Tora zusammenfasst, schließt immer auch die „Selbstliebe“ ein, und beruht nicht auf Selbstverachtung (Mk 12,29-30, par).

Als Kennzeichen für dieses Anbrechen der Gottesherrschaft, die das Herzensanliegen Jesu war, hat das Zweite Vatikanische Konzil die Erfahrung von Friede, Gerechtigkeit, Anerkennung der Würde und Freiheit der Menschen angesehen, zu der alle Menschen berufen sind. Für uns Glaubenden aber, so das Zeugnis der Märtyrer, erwächst dieser Auftrag aus dem Lobpreis, der Danksagung und der Fürbitte an Gott, der sich uns als dreifaltige Liebe mitgeteilt hat. In dieser innigen Gemeinschaft blieben die treuen ZeugInnen bis zum Ende beheimatet und ermutigen uns, auch unsere Taufe ganz zu leben. Deshalb bleibt das Zeugnis dieser Gruppe immer ein kritischer Stachel in den anderen christlichen Kirchen, der sie mahnt, ihre Taufe zu realisieren.

Apokalyptisches Christentum: Eine Rückfrage als kleine Apologie des „bürgerlichen Christentums“

Der zweite Teil meines Einwurfes bezieht sich auf das Lob eines apokalyptischen Christentums und der durchgehenden Kritik am sogenannten „bürgerlichen Christentum“, wie es auch in der katholi-

[12] Siehe dazu auch Siebenrock (2008); Siebenrock (2010).

schen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil schick geworden ist.

Zunächst eine geschichtstheologische Rückfrage. Das Ausbleiben der Wiederkunft Christi verlangte von den frühen Gemeinden eine verantwortliche Gestaltung der Zwischenzeit. Diese Zwischenzeit ist die Zeit der Kirche, die daher die zu bewältigende Gegenwart nicht der Zukunft opfern kann. Auf der anderen Seite führt natürlich die notwendige Institutionalisierung und auf Dauer angelegte Gestaltung von Lebensformen möglicherweise dazu, die Erwartung auf den wahren Advent Christi aus dem Auge zu verlieren. Dieser Gefahr kann nicht dadurch begegnet werden, dass unkritisch ein „apokalyptisches Christentum“ favorisiert wird. Denn auch diesem ist eine Gefahr inne: die Verachtung der Welt und anderer christlicher Lebensformen. Vielleicht gibt heute eine Erfahrung aus der frühen Kirche besonders zu denken: Es scheint nicht möglich zu sein, länger als drei Generationen auf die Wiederkunft Christi auf einen bestimmten Termin hin zu warten, d.h. alle Weltuntergangsprophezeiungen werden nach drei Generationen schal. Dass dies auch für die säkularen Apokalypseprophezeiungen unserer Gegenwart gilt, scheint mir nahe zu liegen.

Eine letzte Überlegung, gedacht als „kleine Apologie des bürgerlichen Christentums“, liegt mir abschließend am Herzen. Im Blick auf Dietrich Bonhoeffer und dessen Familie[13] scheint mir folgende Erinnerung angebracht zu sein. Als „bürgerliches Christentum“ ist nicht primär der kollektive Egoismus oder die Ausbeutung anderer Gruppen zu bezeichnen, sondern eine kultivierende Lebensform, die ebenso humanistische Kulturtradition pflegt wie Außenseiter und radikale Kritiker ermöglicht und aus eigener Initiative sich um das Gemeinwohl und die Schwachen kümmert. Nicht nur der evangelische Pastor der Familie Bonhoeffer, auch andere Mitglieder der Familie opferten ihr Leben für eine humanistische Überzeugung, weil das Bürgertum aus der alten Tradition der Stadt immer öffentliche Verantwortung übernommen hat; – gerade auch für jene, die dazu zunächst nicht im Stande waren und sind. Damit stand die Familie Bonhoeffer nicht allein. Viele der alten Familien Preußens und anderer Länder zahlten einen hohen Preis.

Eine generelle Kritik des christlichen Bürgertums scheint mir daher wenig angebracht zu sein. Es scheint mir vielmehr, dass die

[13] Siehe Bethge (2003).

Misere vieler Staaten und Gesellschaften in unserer Zeit auch darin ihre Wurzeln hat, dass es dieses Bürgertum in der Verantwortung für die „Polis“ nicht gibt. Was bedeutet es z.B., sich allein auf eine unbestechliche Beamtenschaft verlassen zu können.[14] Mir scheint, dass Friedmann seine Kritik wohl deshalb so selbstbewusst äußern kann, als er immer noch vom Bewusstsein und von der Identität dieser Herkunft zehrt. Wie gesagt: auch die Kritik und die nonkonformistische Lebensform gehört in diese Tradition. Gerade in unserer Zeit, in der es Mode wird, alle Kulturvermittlung an Schule und Staat abzuschieben, scheint mir diese Rückbesinnung auf diese Tradition eigenständiger gemeinschaftlicher Verantwortung wichtig zu sein. Doch: die theologische Anerkennung dieser Tradition steht noch aus, weil das Bürgerliche so oft als Klein- und Spießbürgertum karikiert worden ist.[15] Aber selbst hier noch bleibt eine Rückfrage angebracht: Wäre es denn so verwerflich, wenn Menschen ohne Angst und Schrecken ihr Leben in Ruhe leben dürften? Hat nicht, eine letzte Rückfrage, die bürgerliche Lebensform insofern bereits eine weltweiten Siegeszug angetreten, als selbst noch in kleinen Dosierungen diese Lebensweise als erstrebenswert erscheint? Leben nicht wir Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von dieser Rahmenordnung, die andere auch für uns aufrecht erhalten? Christliche Kirchen sollten daher nicht für das Martyrium vorbereiten (was meiner Ansicht grundsätzlich nicht erlaubt ist), sondern sich für gesellschaftliche und politische Ordnungen einsetzen, in denen das Martyrium nicht notwendig ist. Das gelebte Taufbekenntnis in der Toraregel Jesu erscheint mir der Ernstfall des christlichen Glaubens zu sein.

[14] Die Forderungen der Bußpredigt Johannes des Täufers würden noch heute als Grundlage eines Gemeinwohls fungieren können (siehe: Lk 3,7-14).

[15] Eine Ahnung dieser Tradition sehe ich auch in den Erkundungen von Joachim Fest, siehe Fest (2009).

Literatur

Accattoli, Luigi (1999): *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend.* Innsbruck/Wien: Tyrolia.

Bethge, Renate (2003): *Bonhoeffers Familie und ihre Bedeutung für seine Theologie.* Gedenkstätte Deutscher Widerstand. Berlin; online unter http://www.gdw-berlin.de/pdf/2003_Bethge.pdf (Zugriff am 15.4.2011).

Fest, Joachim (2009): *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gadamer, Hans-Georg ([6]1999): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr.

Pannenberg, Wolfhart (1977): Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Peukert, Helmut ([3]2009): *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Siebenrock, Roman A. (2008): „Allmacht und andere Mächte und Gewalten. Skizze eines systematisch-theologischen Projektes zum Verhältnis von Gott und politischem Diskurs in einer ‚postsäkularen‘ Zeit“, in: Palaver, Wolfgang/Siebenrock, Roman/Regensburger, Dietmar, Hg.: *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen.* Innsbruck: Innsbruck University Press, 213-230.

Siebenrock, Roman A. (2009): *Christliches Martyrium. Worum es geht.* Kevelaer: Topos plus.

Siebenrock, Roman A. (2010): „Kenotische Vernunft. Zur Bestimmung des sapientialen Charakters theologischer Rationalität“, in: Meyer zu Schlochtern, Josef/Siebenrock, Roman A., Hg.: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft.* Paderborn u.a. (Paderborner Theologische Studien 52), 93-112.

Wandinger, Nikolaus (2004): „Kirche am Pranger oder Kirche im Beichtstuhl? Vom Umgang der Kirche mit eigener Schuld“, in: Sandler, Willibald/Vonach, Andreas, Hg.: *Kirche: Zeichen des Heils – Stein des Anstoßes. Vorträge der vierten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2003.* Frankfurt a. M.: Lang, 135 - 163.

Vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken. Einblicke in das Denken des „kleinen" Otto Bauer

Marco Russo

> „Unter den Passagieren des Nacht-Express, der am Abend des 7. April 1938 von Wien-Südbahnhof nach Venedig fuhr, befand sich auch die Bauer-Familie. Sie tat ihr Bestes um bei den Mitfahrenden als fröhliche Urlaubsfahrer gelten zu können. Eine mitgenommene Laute, mit bunten Bändern geschmückt, sollte diesen Eindruck bestärken. In der Tasche des Vaters befanden sich die Pässe der Familie, erst vor wenigen Tagen vom Generalkonsulat der tschechoslowakischen Republik in Wien ausgestellt. In den Pässen war der Familienname allerdings nicht Bauer, sondern Klausner. Und während der Zug langsam aus der Bahnhofshalle fuhr, wird wohl jedes der sechs Mitglieder der Familie noch einmal seinen neuen Tauf- und Familiennamen und seine neuen Geburtsdaten memoriert haben, um bei der österreichisch-italienischen Grenzkontrolle auf eventuelle Fragen richtig antworten zu können. Die Bauer-Familie war nämlich auf dem Weg, aus jenem Österreich auszureisen, in das Hitler vor vier Wochen mit seiner Armee und Gestapo einmarschiert war."[1]

Mit diesen Worten beginnt der „kleine" Otto Bauer seine autobiographische Schrift und genau mit denselben Worten möchten auch wir diesen Streifzug durch sein Leben und Werk beginnen. Wir nähern uns hiermit einer Person, deren Geschick eng mit der Geschichte des *Bundes religiöser Sozialisten (BRS)* im Österreich der Ersten Republik verflochten ist. Otto Bauer (der seiner Statur wegen und

[1] Otto Bauer, autobiographisches Manuskript (ohne Titel), 1.

um Verwechslungen mit seinem Namensvetter, dem Austromarxisten Dr. Otto Bauer zu vermeiden, von seinen Freunden und Genossen eben der „kleine“ Otto Bauer genannt wurde), war Mitbegründer und Vorsitzender des Bundes, einem Zusammenschluss sozialistisch gesinnter Christen, deren Anliegen vordergründig darin bestand, eine Vermittlung zwischen Christentum und Sozialismus herzustellen. Dieser Streifzug möchte allerdings nicht missverstanden werden, denn die vorliegende Darstellung ist nicht als „Chronologie der Ereignisse“ konzipiert, sondern vielmehr als Hermeneutik einer Weltanschauung: Zwar werden wir unweigerlich auf Ereignisse eingehen müssen, die Bauers Biographie sowie die Inhalte und Tätigkeiten des BRS betreffen, doch unser eigentliches Interesse konzentriert sich auf die von uns im Titel gewählte Wendung: „Vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken“. Dieses Unterfangen wird insofern als hermeneutisch verstanden, weil es um die Erschließung nicht unmittelbar gegebener Sachverhalte geht. Unser Verhältnis zu Otto Bauer und dem Bund religiöser Sozialisten ist asymmetrisch: Wir sind nur bedingt Zeitgenossen Bauers, noch weniger aber sind wir Augenzeugen der Ereignisse um ihn und den Bund. Die einzige Vermittlung zwischen unserem Status des „Nicht-Augenzeugen-Seins“ und der Ereignisse um Bauer und der religiösen Sozialisten sind seine Schriften, die im Otto-Bauer-Nachlass vorzufinden sind.[2]

Aus diesem Grund nehmen wir nicht das Geburtsjahr Otto Bauers (1897) zum Ausgangspunkt unseres Beitrages, sondern das Jahr 1938, genau genommen den Abend des 7. April 1938, und erheben diesen Tag, an dem für Bauer alles Mühen und Ringen für soziale Gerechtigkeit ein vorläufiges Ende zu haben scheint, zur fiktiven Koordinate einer neuen Zeitrechnung. Dieser Tag verändert nämlich das Leben der Familie Bauer drastisch. Es ist der Beginn des Exils, der Anfang eines „Weges ins Unbekannte“ – wie Otto Bauer in einer Schrift rückblickend über diese Zeit schreiben wird –, ein Weg, den wir metaphorisch als „Grenzüberschreitung“ deuten möchten. „Grenzüberschreitung“ allerdings in zweierlei Hinsicht. Zum einen referieren wir mittels dieses Begriffs auf den physischen Vollzug und kennzeichnen damit die Flucht ins Exil, also das faktische Überschreiten von Staatsgrenzen. Die sechsköpfige Familie Bauer, der Vater Otto, die Mutter Rosa und deren Kinder Leopoldine, Rosa Maria, Stefanie und Otto, flüchtet aus Wien und lässt sich

[2] Archiv des Vereins für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Wien.

zuerst in Zürich bei der Familie Ragaz nieder. 1940 wird sie ihr Weg weiter über Paris nach Lissabon führen, von wo aus sie nach Amerika eingeschifft werden. Am 23. August 1940 erreichen sie New York: Die ersten Monate in den Vereinigten Staaten verbringt die Familie in diversen Heimen für europäische Flüchtlinge (z. B. „Scattergood Hostel" in West Branch, Iowa), bis sie sich zuerst in New York und schließlich ab 1942 in einem kleinen Dorf im Bundesstaat New Jersey niederlassen, um sich dort endgültig eine neue Existenz aufzubauen. In dieser Zeit arbeitet der Familienvater Otto als Fabriksarbeiter und schließlich als Bibliothekar der „Buttinger-Library", einer sozialpolitischen Studienbibliothek in Manhattan, die von Otto Bauers Freund Joseph „Joe" Buttinger eingerichtet wurde (und sich heute großteils in der Universitätsbibliothek Klagenfurt befindet).

Zum anderen aber beziehen wir uns mittels dieser Metapher der Grenzüberschreitung auf eine weltanschauliche Wendung bei Otto Bauer, die vor allem in seinen Spätschriften (Exilszeit) zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Paradigmenwechsel, den wir eben als Wendung „Vom religiösen Sozialismus zum apokalyptischen Denken" verstehen, soll im Folgenden ausgeführt werden, indem wir zuerst unser Interesse auf den Aspekt des religiösen Sozialismus legen, um dann seine Hinwendung zum apokalyptischen Denken hervorzuheben.

Vom religiösen Sozialismus…

Otto Bauer erblickte am 16. April 1897 in Wien/Ottakring das Licht der Welt und wuchs dort in armen Verhältnissen auf, die einer durchschnittlichen Arbeiterfamilie am Ende der Donaumonarchie entsprachen. Der Vater arbeitete im Akkord als Metallschleifer, die Mutter hingegen als Hemdennäherin bei einem Kleinunternehmen, um durch ihre Arbeit zusätzliches Geld für den Haushalt zu verdienen. Da der Vater zum Zeitpunkt der Geburt Ottos seinen Militärdienst noch nicht absolviert hatte, und dieser zur Zeit der Monarchie bedingungslose Voraussetzung für eine gültige Eheschließung war, wurde der Kleine als uneheliches Kind geboren. Otto hatte noch eine jüngere Schwester, und als er drei Jahre alt war, verstarb die Mutter wahrscheinlich an Brustkrebs. Unmittelbar darauf zog der Witwer mit den Kleinkindern ins Haus seiner Eltern, und wenig später vermählte er sich mit der ebenfalls verwitweten Schwester

seiner verstorbenen Frau. Nach dem Besuch der Pflichtschule in Ottakring entschied sich Otto für die Lehre zum kaufmännischen Gehilfen, besuchte die Fortbildungsschule und arbeitete zeitgleich als Lehrling in einem Damenkonfektionsgeschäft in der Mariahilfer-Straße. Während seiner Ausbildungszeit schloss Otto Freundschaft mit einem Jugendlichen, der Mitglied der sozialistischen Jugendbewegung war. Mit diesem führte er stundenlange interessante Gespräche. Dieser Jugendfreund versuchte Bauer mehrmals zu überreden, selbst Mitglied dieser Jugendbewegung zu werden. Kurioserweise weigerte sich Otto, dieser beizutreten: Vielmehr fand er es lächerlich, zu sehen, wie junge engagierte Sozialdemokraten nach Schulschluss vor dem Gebäude Menschenketten bildeten, um die herauskommenden Schüler abzufangen und ihnen mittels Parolen die Sozialdemokratie schmackhaft zu machen. Was aber in der frühen Jugend nicht fruchtete, konnte im Alter reifen: Durch einen anderen Freund schloss sich Otto Bauer dem „Verband der christlichen Jugend Österreichs“ an und lernte dort den Soziologen und Publizisten Anton Orel (1881-1959) kennen, dessen reformistische Ideen bei Otto besonders starken Anklang fanden. Von nun an war Otto in der orelianischen Gruppe engagiert: er war ein beliebter und gefragter Referent und stand der Ortsgruppe Ottakring vor. Am Ende des Ersten Weltkrieges vermählte sich Otto mit Maria, arbeitete dann als Metallarbeiter, nahm seine gewohnten Tätigkeiten im Verband wieder auf und trat dem neu gegründeten „Vogelsang-Bund“ bei.[3]

Bekanntlich hat der Erste Weltkrieg für Österreich viele Veränderungen mit sich gebracht – auch hinsichtlich der so genannten „Ehe von Thron und Altar“. Durch die Abschaffung der Monarchie verlor die katholische Kirche ihre kaiserliche Schutzmacht, und aus Angst, die altbewährten Privilegien zu verlieren, ging sie ein Bündnis mit der Christlichsozialen Partei ein, mit dem Ziel, ihre gewohnten und gefestigten Positionen auch im neuen republikanischen Zeitalter beizubehalten. Dies hatte zur Folge, dass vor allem innerhalb des linken Flügels, allen voran in sozialdemokratischen und freidenkerischen Kreisen, gegen die Kirche mobil gemacht wurde: Das Bündnis zwischen Kirche und Christlichsozialen sei ein Verrat gegenüber der

[3] Vgl. Fritz Lehner und Peter Ulrich Lehner im Gespräch mit Otto Bauer, 1-12. Karton 2, Mappe 24, Interviews mit Otto Bauer, Tasche 2, 1 - 12.

breiten Masse der Arbeiterschaft, da sich die Kirche durch diese Entscheidung auf der Seite der Klassengegner positioniert.[4]

Es begann eine Eiszeit zwischen der sozialdemokratischen Bewegung und der katholischen Kirche. In dieser Zeit – wir sprechen hier von den frühen 20er-Jahren – kam Otto Bauer durch in Wien ansässige deutsche Arbeiter allmählich mit der Bewegung des religiösen Sozialismus in Kontakt. Diese Bewegung, dessen Gründungsvater im deutschsprachigen Raum der evangelische Theologe, Pastor und spätere Landtagsabgeordnete der SPD, Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919) war, hatte seit mehr als fünfzig Jahren bereits in verschiedenen Ländern Europas Fuß gefasst und war in Deutschland und in der Schweiz bereits in Bünden und Verbänden zusammengeschlossen. Die eigentliche Motivation, ein derartiges Projekt in Österreich zu initiieren, erhielt Bauer nach der Lektüre des Romans „Sankt Sebastian von Wedding" von Franz Herwig. Der Roman erzählt die Geschichte eines Mannes, der im Berliner Elends- und Arbeiterviertel Wedding wirkte. Angeregt durch diese Lektüre hatte von nun an das Schlagwort „Ins-Proletariat-gehen" für Bauer eine zentrale Bedeutung:

> „Bei diesen Diskussionen über das Ins-Proletariat-gehen wendete ich damals schon ein, dass das doch nicht bedeuten könne, sich zu den Proletariern zu setzen und so zu tun, als ob man einer von ihnen wäre, dann nach Hause zu gehen, und sich wieder schön und bürgerlich anzuziehen. Im Gegenteil, das müsste bedeuten, auch dort zu leben und sich dort zu bewegen, wo das Proletariat zu Hause ist, und das ist die sozialistische Bewegung. Daher müssen wir dort hingehen, wo das Proletariat politisch wirksam ist, und das ist die Sozialdemokratie. Aus dieser Überlegung entsprangen die Vorarbeiten zur Gründung des Bundes religiöser Sozialisten."[5]

Die Vorarbeiten zur Gründung des Bundes leisteten vier Arbeiter, ein Beamter, zwei Lehrer und eine Kindergärtnerin, alles Personen, die überwiegend im Kreise um Anton Orel tätig waren, sowie aus der Leserschaft der kritisch-katholischen Zeitschrift „Neuland"

[4] Vgl. Außermair, (1979), 29: „Ging es der Kirche anfänglich um die notwendige Sicherung ihrer umfassenden Aufgabe, so steuerte sie allmählich einer totalen Verpolitisierung zu. Statt sich aus der Politik zurückzuziehen, um sich nicht alle seelsorgerischen Möglichkeiten zu verbauen, ließ sich die Kirche immer mehr in den Strudel des politischen Geschehens hineinziehen. Priester wurden Zielscheibe politischer Streitigkeiten, weil sie in der vordersten Front der Christlichsozialen Partei kämpften."

[5] Vgl. Fritz Lehner und Peter Ulrich Lehner im Gespräch mit Otto Bauer, 13.

kamen. Einige der Gründungsmitglieder waren ebenfalls in der *Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP)* tätig, sodass es nahelag, den Bund innerhalb der Partei als Kulturkreis zu verankern. Trotz heftiger Proteste aus den Reihen der Freidenker, für die die Sache des Bundes einem Oxymoron gleichkam, da der Sozialismus per se nicht religiös konzipiert werden kann, konnte der Bund ungestört seine Tätigkeiten aufnehmen und sich binnen kürzester Zeit sowohl inner- als auch außerparteilich etablieren.[6] Vor allem aber konnten die religiösen Sozialisten auf die Unterstützung der großen Köpfe der Partei rechnen, allen voran mit dem Beistand des SDAP-Politikers Dr. Otto Bauer.

Will man die weltanschauliche und politische Komponente des Bundes religiöser Sozialisten im damaligen Österreich verstehen, darf dies nicht ohne Berücksichtigung der Grundhaltung der SDAP gegenüber der Religion geschehen, zumal der BRS in der Partei angesiedelt war und sich mit ihren parteipolitischen Richtlinien im Großen und Ganzen identifizierte. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang der ideologische Einfluss des Austromarxismus auf die SDAP, wie er vor allem durch Dr. Otto Bauer (1881-1938) vertreten wurde. Der Chefideologe des Austromarxismus konnte trotz einiger Widerstände seine zentralen Anschauungen in das „Linzer Programm" aufnehmen, welches auf dem Parteitag in Linz am 3. November 1926 verabschiedet wurde und bis zur Aufhebung und dem Verbot der Sozialdemokratie im Zuge des Bürgerkrieges im Februar 1934 die inhaltlichen Schwerpunkte der Partei festlegte. Aus parteihistorischer Sicht kann der Bund religiöser Sozialisten als Kind des Linzer Parteitages betrachtet werden, da die offizielle Gründung des Bundes im darauffolgenden Jahr (Jänner 1927) erfolgte. Ein für uns interessanter Teil des „Linzer Programms" ist die Position der Sozialdemokratie gegenüber Religion und Kirche.[7] Ein Vergleich des

[6] Außermair (1979), 33.

[7] Vgl. Hindels (o. J.), 36f: „Der Kapitalismus erhält breite Massen des Volkes im Zustand des Elends, der Unwissenheit, der Unterwürfigkeit. Dieser Zustand bestimmt auch die *religiösen* Anschauungen dieser Volksmassen. Erst in einer Gesellschaftsordnung, die das ganze Volk von Elend und Unwissenheit erlöst, die die Errungenschaften der Wissenschaft einem jeden zugänglich macht und jeden zum gleichberechtigten Gliede der von der Klassenherrschaft befreiten Volksgemeinschaft erhebt, wird jeder einzelne fähig sein, seine Weltanschauung in voller Freiheit in Einklang zu bringen mit den Ergebnissen der *Wissenschaft* und mit der sittlichen *Würde* eines freien Volkes. Eine solche Gesellschaftsordnung zu erkämpfen, ist die Aufgabe der Sozialdemokratie. Zu diesem Zwecke muss die Sozialdemokratie *alle* vom Kapital und Großgrundbesitz Ausgebeuteten vereinigen, wie immer ihre religiösen Anschauungen beschaffen, wie immer ihre Anschauungen von dem

Austromarxismus mit anderen Strömungen derselben Couleurs zeigt, dass der Marxismus österreichischer Prägung öffentlich zu diesem Thema eine eher moderate und tolerante Haltung einnahm, was allerdings vorwiegend aus parteistrategischen Gründen erfolgte. Da das oberste Ziel der Sozialdemokratie die Vereinigung *aller* Ausgebeuteten zum Klassenkampf gegen Kapitalismus und Bourgeoisie war, spielten religiöse und weltanschauliche Haltungen eine sekundäre Rolle:

> „Die Sozialdemokratie vereinigt also alle, die an dem Klassenkampf der Arbeiterklasse und der um sie gescharten Volksklassen teilnehmen wollen, ohne Unterschied ihrer religiösen Überzeugung. Im Gegensatz zum Klerikalismus, der die Religion zur Parteisache macht, um die Arbeiterklasse zu spalten und breite proletarische Volksmassen in der Gefolgschaft von Bourgeoisie zu erhalten, betrachtet die Sozialdemokratie die Religion als Privatsache des einzelnen.“[8]

„Religion ist Privatsache!“ – Verweilen wir bei dieser Aussage und reflektieren ihre Konsequenzen. Dabei müssen wir wieder auf die vorhin erwähnte „Ehe von Thron und Altar“ zurückgreifen. In Anbetracht der Entwicklungen in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg und dem daraus erfolgten Bündnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Christlichsozialen hatte sich trotz mancher Befürchtungen grundsätzlich kaum etwas für die Kirche verändert: Als Garant und Schutzmacht des Katholizismus fungierte zwar nicht mehr seine kaiserliche Exzellenz, doch diese Aufgabe wurde eifrig von christlichsozialen Politikern wahrgenommen. Dies hatte zur Folge, dass die Kirche nach wie vor den Staat beeinflusste, und umgekehrt, sich der Staat in die Angelegenheiten der Kirche ein-

Zustand des Elends und der Unwissenheit, in dem sie der Kapitalismus erhält, beeinflußt sein mögen. Die Sozialdemokratie vereinigt also *alle*, die an dem Klassenkampf der Arbeiterklasse und der um sie gescharten Volksklassen teilnehmen wollen, *ohne Unterschied ihrer religiösen Überzeugung*. Im Gegensatz zum Klerikalismus, der die Religion zur *Parteisache* macht, um die Arbeiterklasse zu spalten und breite proletarische Volksmassen in der Gefolgschaft der Bourgeoisie zu erhalten, betrachtet die Sozialdemokratie die Religion als *Privatsache* des einzelnen. Die Sozialdemokratie bekämpft also nicht die *Religion*, die Überzeugungen und Gefühle der einzelnen, aber sie bekämpft *Kirchen* und Religionsgesellschaften, welche ihre Macht über die Gläubigen dazu benützen, dem Befreiungskampf der Arbeiterklasse entgegenzuwirken und dadurch die Herrschaft der Bourgeoisie zu stützen.“

[8] Dr. Bauer (1927), 31f; siehe auch Kolakowski (1978), 320: „Wohl vertraten sie [die Austromarxisten] den Standpunkt der religiösen Toleranz im Staat wie in der Partei, doch waren sie überzeugt, dass mit der Beseitigung von Ausbeutung und sozialer Unterdrückung und in dem Maße, wie die allgemeine Bildung wächst, religiöse Glaubensvorstellungen auf natürliche Weise absterben werden.“

mischte. Diesem Verhältnis gegenüber trat die Sozialdemokratie lautstark für einen Abstand vom Klerikalismus ein, der in ihren Augen die Religion zur öffentlichen Sache machte. Ihre Forderung war deutlich: Religion ist Privatsache, Staat und Kirche sind zwei voneinander getrennte Bereiche.[9] In der Öffentlichkeit waren die Sozialdemokraten und Austromarxisten bemüht, jenen Standpunkt zu propagieren, dass es ihnen dabei nicht um die totale Beseitigung des Religiösen geht, sondern um die faktische Trennung der Institutionen, da – wie zu Kaisers Zeiten –, Kleriker als Beamte eingestuft und durch Steuergelder bezahlt wurden, die römisch-katholische Kirche weiterhin das Primat in Österreich innehatte und somit Staatsreligion war, während andere Konfessionen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf sich alleine gestellt waren. Außerdem galt in den Schulen der katholische Religionsunterricht nach wie vor als verpflichtend für alle Schüler, während die Sozialdemokratie dafür eintrat, die religiöse Unterweisung den einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften selbst zu überlassen. Immerhin ergibt sich die berechtigte Frage, inwieweit eine derartig tolerante Haltung der SDAP mit dem Marxismus im Allgemeinen übereinkommt, wird doch die Religion bei Marx ausgerechnet als „Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist" verstanden, und in Anlehnung an Novalis Religion zum Opiat des Volkes deklariert, welches „[…] reizend, betäubend, Schmerzen aus Schwäche stillend" auf das Gemüt wirkt.[10] Diese Frage ist auf zwei Ebenen zu beantworten. Einerseits muss nämlich die praktische Komponente berücksichtigt werden, die von der soziokulturellen Struktur Österreichs als landwirtschaftlich geprägtes Gebiet abhängig ist. Diese Realität ist insofern wichtig, weil letzten Endes auch die bäuerliche Bevölkerung gleichermaßen wie das Proletariat von der Bourgeoisie

[9] Vgl. Hindels (o. J.), 52: „Die Trennung der Kirche vom Staat bedeutet zunächst die Herstellung der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Sie gibt allen Staatsbürgern die volle Freiheit, nach ihrer Überzeugung einer Kirche, Religionsgemeinschaft, Weltanschauungsgemeinschaft anzugehören, ihre Priester und Lehrer auszubilden und zu besolden, ihre Kinder in ihrer Religion unterweisen zu lassen, ihre Ehen nach den Vorschriften ihrer Religion zu schließen und aufzulösen. Aber sie verpflichtet niemand, Steuern für die Zwecke einer Kirche zu leisten, der er nicht angehört, und Geboten einer Kirche zu gehorchen, die nicht die seine ist."

[10] Marx (2008), 379.

geknechtet und unterdrückt war.[11] Bekanntlich werden Glaube und Religiosität auf dem Lande anders als in der Stadt gelebt: Zahlreiche, in der Bevölkerung tief verwurzelte Bräuche prägen hier den Alltag. Demnach wäre es – so die offizielle Sichtweise des Austromarxisten Bauer – niederträchtig, der Bauernschaft diesen letzten Funken Freiheit zu rauben. Vor allem aber müsse es auch im Interesse der Bauernschaft einzig und allein darum gehen, ihre eigenen revolutionären Kräfte mit jenen des Proletariats zu vereinen, um so den Kampf gegen Knechtschaft und Unterdrückung bewerkstelligen zu können. Weil es einzig und allein um den Klassenkampf und die daraus resultierende Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung geht, sind religiöse Bekenntnisse, Praktiken und andere weltanschauliche Einstellungen völlig irrelevant, sodass sie unwiderruflich in den Hintergrund rücken. Unwiderruflich allerdings nur in der Zeit des „davor", denn sobald dem Sozialismus der Durchbruch gelingt, wird es nur *eine* Ordnung, *eine* Gesellschaft, *eine* Weltanschauung und *ein* gemeinschaftliches Identifikationskriterium geben: den Sozialismus. Und hier wären wir bei der zweiten Ebene unserer Antwort, die wir als jene Reflexionsstufe verstehen, die vorwiegend nur in einem kleinen intellektuellen Kreis vertreten wurde, in seiner Wurzel nach aber Hand in Hand mit der marxistisch-materialistischen Geschichtsauffassung ging, und doch eine wichtige ideologische Komponente des Austromarxismus ausmachte. Die Verdrängung der Religionen und Weltanschauungen ins Private betrifft die Zeit *vor* der sozialistischen Revolution, denn mit der Verwirklichung des Sozialismus wird sich auch der Kulturmensch realisiert haben, und dieser neue Kulturmensch wird – getragen von den Anschauungen des wissenschaftlichen Materialismus – erkennen, dass Religion obsolet ist. Erst wenn der Mensch „von den wirtschaftlichen Fesseln des Elends und der ständigen Unsicherheit seiner Existenz" befreit ist, ist er vollends dazu fähig, sich „von dem religiösen Spuk zu befreien".[12] Wie gesagt, war aber die Befreiung der Gesellschaft von den Fesseln der Religion lediglich Zukunftsmusik.

[11] Vgl. Dr. Bauer (1927), 43: „In Österreich werben seit drei Jahrzehnten alle Parteien um das Proletariat. Wenn wir die Landarbeiter, die Keuschler, die Kleinbauern nicht in unseren Reihen organisieren, so bleiben sie nicht parteilos, sie werden vielmehr von den bürgerlichen Parteien organisiert. Wir werden sie dann in der Stunde des Kampfes nicht zu führen, nicht mitzureißen vermögen, sondern sie, von der Bourgeoisie kommandiert, in den Schlachtreihen unserer Gegner sehen."

[12] Dr. Bauer (1927), 41f.

Gewiss könnten diese Punkte hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Austromarxismus und Christentum noch vertieft werden, doch innerhalb dieser Arbeit würden derartige Überlegungen den vorgegebenen Rahmen sprengen. Deshalb nehmen wir wieder direkt auf den Bund religiöser Sozialisten Bezug und greifen einige Etappen heraus, die für das Selbstverständnis des Bundes relevant sind. Hierfür ist der „Menschheitskämpfer" zentral, das offizielle Medium des Bundes, der ab 1927[13] bis 1934 zuerst vierteljährlich, dann monatlich erschien, und von Otto Bauer als Redakteur fast im Alleingang herausgebracht wurde. Der Name der Zeitschrift ist zugleich Programm – letztlich geht es den religiösen Sozialisten um einen Menschheitskampf, einen Kampf um ein neues Menschentum:

> „Wir sehen keinen Gegensatz zwischen Religion, Christentum einerseits und Klassenkampf anderseits. Zum Gegenteil. Wir glauben, dass das Christentum den Klassenkampf, indem es ihn durchleuchtet und durchglüht zu dem macht, was er wesentlich und – infolge der fortschreitenden Proletarisierung weiterer Volksschichten – seiner geschichtlichen Entwicklung nach ist, zum Menschheitskampf."[14]

Aber wie verstanden die religiösen Sozialisten die Aussage, dass Religion Privatsache sei? Auch in diesem Zusammenhang muss differenziert werden. Der „kleine" Otto Bauer betont, dass es hier zunächst um ein politisches Programm der Sozialdemokratie geht, dessen Ziel, wie bereits angedeutet wurde, darin besteht, den Klassenkampf als primäre Aufgabe anzusehen und diesen unabhängig von weltanschaulichen Diskussionen voranzutreiben. Religion als Privatsache zu behandeln, wird als Voraussetzung dafür gesehen, dass die religiösen Sozialisten innerhalb der Partei tätig sein können. Trotzdem will dies nicht heißen, dass die religiösen Sozialisten der Meinung sind, man müsse Religion „im stillen Kämmerlein" betreiben. Im Gegenteil: Religion ist ein wichtiger Faktor der sozialen Gestaltung, der zwar nicht auf eine Summe theologischen Wissens und kultischen Handlungen reduziert werden kann, sondern vielmehr als „Aufgeschlossenheit und Zugeordnetheit zum Ewigen kommenden schöpferischen Lebensimpuls"[15] aufgefasst werden muss:

[13] Im Oktober 1926 erscheint ein zweiseitiges Flugblatt aus dem Kreis rund um Otto Bauer, betitelt mit „Der Menschheitskämpfer, Flugblätter der religiösen Sozialisten".

[14] Otto Bauer, *Menschheitskämpfer* 1 (1), 15. Jänner 1927, 2.

[15] Otto Bauer, *Menschheitskämpfer* 1 (1),, 15. Jänner 1927.

> „Es ist also Religion für uns Sozialisten keine Privatsache, die wir neben dem Sozialismus betreiben; sie ist uns Zentrum, Mittelpunkt des Lebens, auch unseres Lebens im Sozialismus. Wir anerkennen aber die weltanschaulich-neutrale sozialistische Partei, in der wir mit weltanschaulich anders eingestellten Sozialisten die allgemeinen politischen, sozialen und ökonomischen Fragen einer sozialistischen Lösung zuführen wollen; dies unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass dieser Partei Religion – wie jede Weltanschauung – ‚Privatsache' sei, das ist eine dem Gewissen des einzelnen überlassene Sache. Wenn wir religiöse Sozialisten die weltanschauliche Diskussion – im großen und im kleinen – fruchtbar führen wollen, dann werden wir uns immer darauf zu besinnen haben, dass religiöses Leben auch dort sein kann, wo es noch keinen religiösen Namen trägt, nicht dogmatisch-theologisch erfasst ist. Besser sich mit diesem Leben zu verbünden suchen, als einen Streit um Worte führen. In einer solchen Haltung liegt unsere Stärke. In ihr können wir persönlich tolerant bleiben, bei aller Intoleranz, die in der von uns vertretenen Wahrheit liegt."[16]

Der Sozialismus wird dem Verständnis der religiösen Sozialisten nach aus dem Christusereignis und der Botschaft des Gottesreiches heraus entworfen: dem Sozialist-Sein geht das Christ-Sein voraus.[17]

Der BRS war primär auf bildungspolitischer Ebene tätig. Hervorzuheben ist hier die erste internationale Tagung der österreichischen religiösen Sozialisten 1928 in Wien zum Thema „Christentum und Sozialismus", an der nicht nur Leute aus den eigenen Reihen geladen waren, sondern auch Exponenten der Geschwisterbewegungen aus den Nachbarländern Deutschland und der Schweiz, aber auch aus Frankreich, England und den Niederlanden. Eine weitere bedeutende Etappe in der Geschichte des Bundes war die Pfingsttagung der religiösen Sozialisten 1930 in Berndorf. In der vorangegangenen Tagung wurde die Leitung des Bundes beauftragt, bis zur darauffolgenden Tagung Richtlinien für den Bund festzulegen, die dann 1930 als „Berndorfer Programm" von Otto Bauer und seinen Genossen im Laufe der Tagung präsentiert und in den zwei darauffolgenden Nummern des Menschheitskämpfers veröffentlicht wurden. Das Programm umfasst zwei Teile: der erste Teil legt die allgemeinen Richtlinien des Bundes fest und geht von der Grundsatzfrage aus, ob ein Christ, sprich Katholik, Sozialist sein kann, während wir im zweiten Teil eine programmatische Erklärung finden, die in

[16] Otto Bauer, *Menschheitskämpfer* 1 (1)„ 15. Jänner 1927.

[17] Vgl. Otto Bauer, Das Wiener Gespräch, Gespräch über den religiösen Sozialismus.

wenigen Punkten vom „Linzer-Programm" der SDAP abweicht, bzw. dieses Programm im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Funktion der Religion vertieft. Die Haltung des Bundes religiöser Sozialisten gegenüber Kirche und Staat ist teilweise kohärent zu den Kritiken der Partei: Die religiösen Sozialisten traten ebenfalls für die institutionelle Trennung von Kirche und Staat ein, kritisierten den Missbrauch der Religion für parteipolitische Zwecke, übten Kritik an der Hierarchie der Kirche sowie dem österreichischen Bildungs- und Schulsystem und dem damals gültigen Eherecht.[18] Dabei darf die nach innen gerichtete Kritik des Bundes nicht ausgeblendet bleiben. Selbstverständlich lehnten die religiösen Sozialisten die materialistische Geschichtsauffassung und den marxistischen Atheismus ab und forderten, diesen Anschauungen gegenüber den Klassenkampf als sittliche Idee wahrzunehmen, um den Sozialismus vermehrt aus einer ethischen Perspektive zu entwerfen:[19]

> „Wir wollen die wirtschaftliche und soziale Befreiung des arbeitenden Volkes in Stadt und Land. Darum erstreben wir die Überwindung der bestehenden kapitalistischen Ordnung durch eine neue Organisation der Wirtschaft und Gesellschaft nach demokratisch-genossenschaftlichen Grundsätzen. […]. Nach unserer Überzeugung muss wahrhaftige Religiosität auch die Gebiete des Wirtschaftlichen und Gesellschaftlichen in schöpferischer Erneuerung umfassen. Durch dieses Ringen um die werdende sozialistische Ordnung aus den tiefsten Kräften unseres Glaubens hoffen wir dem Reich Gottes im gegenwärtigen Augenblick zu geben, was es für seine zukünftige Verwirklichung braucht. […]. Die religiösen Sozialisten treten für die freie Kirche im freien Staat ein, welches Verhältnis unter Berücksichtigung beiderseitig geschichtlich erworbenen Rechtsansprüche einvernehmlich herbeizuführen ist."[20]

[18] In mancherlei Punkten überschneiden sich die Sichtweisen der religiösen Sozialisten mit den Darlegungen innerhalb des „Linzer-Programms". Der Bund trat für die Religionsfreiheit ein und kritisierte die Förderung des Kultus durch Steuergelder. Ihrer Ansicht nach steht religions- und weltanschaulichen Gemeinschaften das Recht zu, außerhalb des gemeinsamen öffentlichen Schulunterrichtes ihre Anhänger zu unterweisen. Interessant ist hierfür die Forderung des Bundes zur Errichtung „weltanschaulicher Schulen", die staatlich anerkannt und subventioniert werden sollen und weltanschaulich auf der allgemeinen Gesetzesgrundlage des natürlichen Sittengesetzes fußen, denn religiöse oder weltanschauliche Unterweisung ist alleinig Aufgabe der Kirchen oder Religionsgemeinschaften, nicht des Staates. Vgl. Außermair (1979), 139-151.

[19] Vgl. Außermair (1979), 152-159.

[20] Otto Bauer, *Menschheitskämpfer* 4 (9), 15. Mai 1930.

Ebenso relevant sind die Diskussionen des Bundes mit Vertretern der katholischen Kirche. Seit dem öffentlichen Auftritt des Bundes bis zur Stilllegung der Tätigkeiten 1934 galt P. Georg Bichlmair SJ als wichtiger Vermittler zwischen dem BRS und der Amtskirche: Er hatte weitreichende Kontakte, die sich nicht alleine auf die Erzdiözese Wien und ihren Hirten Friedrich Gustav Kardinal Piffl konzentrierten. Piffl pflegte direkte Kontakte zum österreichischen Nuntius und letzten Endes auch zum Vatikan. Bauer berichtet über das Treffen mit Kardinal Piffl:

> „So kreuzten wir eines Tages bei Kardinal Piffl auf. Dort wurden wir von einem seiner Mitarbeiter im schwarzen Schösselfrack empfangen. Da wir uns als Vertreter des Bundes Religiöser Sozialisten – wo neben Katholiken auch evangelische und andere Religionen vertreten waren?– und der arbeitenden Menschen, nicht aber als praktizierende Katholiken betrachteten, fassten wir den Entschluss, dem Kardinal den Ringkuss zu verweigern, der aber auch gar nicht von uns verlangt wurde. Der Kardinal empfing uns mit Handschlag und gab seiner Freude darüber Ausdruck, mit Arbeitern zusammenzukommen. Wir unterrichteten ihn über den Inhalt unserer Resolution, wonach die Kirche ihre Verbindung mit der Kapitalistenklasse und der christlichsozialen Partei lösen solle. Damals entstanden ja auch gerade die Heimwehren. Und der Prälat Ignaz Seipel war auch noch Bundeskanzler, über dessen zahlreiche Äußerungen wir uns auch mokierten. Darauf entgegnete uns der Kardinal, dass wir zwischen Ignaz Seipel als Prälat einerseits und als Bundeskanzler andererseits unterscheiden müssten. Genosse Ewald Plaschek erklärte ihm in schlichten Worten, dass auch der Prälat Seipel nicht zwischen sich als Prälat und sich als Bundeskanzler unterscheiden könne, warum man denn das dann von Arbeitern verlange. Der Kardinal quittierte dies mit einem Schmunzeln. Wir lenkten anschließend das Gespräch auf Karl Marx, […]. Wir betonten, dass wir nicht nur Mitglieder der sozialistischen Partei, sondern darüber hinaus auch noch Marxisten seien. Piffl meinte, das komme nun darauf an, was man unter ‚Marxist' verstehe. Das Ende der Unterredung war dann seine Äußerung, dass man als Katholik natürlich auch dann Marxist sein könne, wenn man die weltanschaulichen Schlussfolgerungen, die Karl Marx gezogen habe, nicht ziehe. […]. Solange nicht gegen die Glaubensgrundlagen verstoßen werde, sei dies eben möglich. Aber diese Erlaubnis, Marxist sein zu dürfen, gelte nur für uns drei [Otto Bauer und zwei weitere Genossen, die beim Treffen mit dem Kardinal anwesend waren. Anm.]. Daraus dürfe

> jedenfalls keine generelle Erlaubnis auch für andere Katholiken hinsichtlich des Marxismus abgeleitet werden.“[21]

Aufgrund der bestehenden Kontakte zwischen den religiösen Sozialisten und Bichlmair wurde Otto Bauer eingeladen, ein Schreiben über ihre Sicht der Dinge hinsichtlich Christentum und Sozialismus zu verfassen, da man in Rom an einer Sozialenzyklika arbeite. Bauer und die Mitglieder des Bundes erfassten diese Anfrage als positives Signal eines möglichen Dialoges. Umso größer aber war die Enttäuschung, als in *Quadragesimo anno* die Unvereinbarkeit von Christentum und Sozialismus nochmals bekräftigt wurde:

> „Dem Sozialismus liegt ‚eine Gesellschaftsauffassung zugrunde, die ihm eigentümlich ist, mit der echten christlichen Auffassung aber in Widerspruch steht. Religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus sind Widersprüche in sich; es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein [QA, Nr. 120].’ Soweit also die Enzyklika. Was haben nun wir religiöse Sozialisten zu sagen? Wir haben zu zeugen für die Wahrheit in den Worten des Papstes, aber auch für die Wahrheit des Sozialismus! Unleugbar ist, dass es in der internationalen Bewegung des Sozialismus Gruppen gibt, die bei grundsätzlicher A-Religiosität ihre Sittlichkeitsvorstellungen aus Nützlichkeitserwägungen ableiten, dem Naturalismus und Relativismus huldigen; die den Menschen als rein natürliches Wesen auffassen, die für eine Gemeinschaft deswegen eintreten, weil diese aus vernünftig und zweckmäßig zu fordern sei; die damit ihren Sozialismus begründen. […]. Ist auch dem Sozialismus ein falsches Freiheitsideal bei gewissen Schichten seiner Bewegung nachzuweisen, so müssen wir doch bezeugen, dass er frei ist von dem Irrtum, die Gesellschaft als Selbstzweck aufzufassen. […]. Lässt die Enzyklika als ‚wirklichen Sozialismus’ nur jenen gelten, dem eine der christlichen widersprechende Gesellschaftsauffassung eigentümlich ist, so stimmen unter dieser Voraussetzung auch wir mit ihr überein, wenn sie dann den religiösen Sozialismus ‚als Widerspruch in sich’ bezeichnet. Wir dürfen uns aber wohl wahrheitsgemäß darauf berufen, dass wir niemals auch nur einen Augenblick daran gedacht haben, solche Widersprüche miteinander zu vereinigen. Es ist uns bei der erstrebten Vereinigung von Christentum und Sozialismus nicht jene unmöglich kompromisslose Lösung vorgeschwebt, die um den Preis der Abschwächung und des teilweisen Zurückstellens christlicher Grundsätze erkauft werden sollte. […]. Da nun die Enzyklika im Grundsätzlichen und Sachlichen einen Sozialismus, wie er etwa in unserem Berndorfer Programm vertreten wird, nicht verurteilt, so läuft

[21] Vgl. Fritz Lehner und Peter Ulrich, Lehner im Gespräch mit Otto Bauer, 16f.

> ihre Tendenz offenkundig darauf aus, einem eigenen katholischen Sozialismus unter einem anderen Namen im Kirchenvolk bei Absonderung von der proletarisch-sozialistischen Bewegung Spielraum zu geben. […]. Die Enzyklika ist noch nicht das letzte, definitive Wort der Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Sie lässt dem Katholizismus und dem Sozialismus noch Möglichkeiten offen. Dies ist vor allem im Interesse der europäischen Menschheit zu hoffen, die aus einem Kampf dieser beiden Bewegungen auf Leben oder Tod schwerlich zu gewinnen hätte. Wir können darum auch diesen Aufsatz mit denselben Worten schließen, wie den über den Papst an die christlichen Arbeitervereine: ‚Wir religiösen Sozialisten wissen, dass es eigentlich nicht unsere Sache ist, die wir da vertreten, sondern im letzten doch eine allgemeine Menschheitssache, noch besser: Gottessache. Darin liegt der ganze Ernst unserer Verpflichtung und unserer Verantwortung. Ihr können und wollen wir uns nicht entledigen. Wir werden sie weiterführen, bis wir ruhigen Gewissens sagen können: *Jetzt* ist sie entschieden. Das Wie liegt nicht allein bei uns.'"[22]

Trotz aller Hoffnungen, die die religiösen Sozialisten für die Zukunft hegten, nahm die Geschichte eine andere Wendung: Nicht das Kreuz Christi, vielmehr das Hakenkreuz triumphierte. Die letzten Jahre vor der Aufhebung und dem Verbot der Sozialdemokratie 1934 in Österreich (und folglich auch der Auflösung des Bundes) konzentrierte sich die Tätigkeit des Bundes verschärft auf einen Aufruf zum gewaltlosen Kampf gegen Faschismus und Nationalsozialismus:

> „Die Lage Europas, die durch den sich zuspitzenden Kampf besonders zwischen dem Faschismus und dem Sozialismus gekennzeichnet ist, bedeutet also eine gewaltige Mahnung an die Christenheit zur Besinnung auf sich selbst, zur Umkehr von falschen Wegen und zu helfender Tat. Besonders die furchtbaren Tatsachen der Arbeitslosigkeit und des drohenden Mangels am Nötigsten bei einem großen Teil der Volksgenossen mahnen zu großen und raschen Entschlüssen. Sonst wird Weihnachten zur Lüge. Nicht mit den Göttern der bloßen Natur zu altem Fluch zurück, sondern mit Christus zu Gott und dem Menschen vorwärts geht der Weg zur Rettung."[23]

Ab der zwangsmäßigen Auflösung des Bundes religiöser Sozialisten und dem Verbot der Sozialdemokratie war Otto Bauer wie viele andere Sozialdemokraten unter dem Decknamen „Herbst" und

[22] Otto Bauer, *Menschheitskämpfer*, 5 (10-11), 5. Juni 1931.

[23] Religiös-sozialistische Internationale (Unterzeichner Leonhard Ragaz, Otto Bauer u. a.), *Menschheitskämpfer* 4 (22), 6. Dezember 1930.

„Weis" Aktivist der *Revolutionären Sozialisten Österreichs*.[24] Nach der Annexion Österreichs wäre ein weiterer Verbleib in der alten Heimat womöglich für die gesamte Familie lebensbedrohlich gewesen: Wenige Tage vor der geplanten Abreise nach Zürich wurde Otto Bauer von der Gestapo verhört. Ihm wurde vorgeworfen, in Prag eine Hetzrede gegen das nationalsozialistische Regime und Adolf Hitler gehalten zu haben. Glücklicherweise konnte Bauer das Gegenteil beweisen, doch gab es genug Polizeiakten aus vergangenen Zeiten, die, zwar großteils ebenfalls ohne Gehalt, Otto Bauer bezüglich des Nationalsozialismus in ein schlechtes Licht rückten. Auf Anraten von Freunden und dem Einsatz des Ehepaars Joseph Buttinger (1906-1992) und Muriel Gardiner (1901-1985) wurde die Abreise aus Wien minutiös vorbereitet. Die erste vorläufige Etappe war Zürich, wo sie bei der Familie Ragaz, respektive Leonhard Ragaz (1868-1945) und Clara Ragaz-Nadig (1874-1957) untergebracht wurden. Leonhard Ragaz war Theologieprofessor in Zürich, Pastor und bedeutender Exponent der christlich-sozialen Bewegung in der Schweiz, während seine Frau in denselben Kreisen als Frauenrechtlerin und engagierte Friedensaktivistin tätig war. Bauer und Ragaz lernten sich in den zwanziger Jahren bei einer internationalen Tagung der religiösen Sozialisten in Deutschland kennen und waren von dem Zeitpunkt an eng befreundet. Es ist unverkennbar, dass Leonhard Ragaz das Denken Otto Bauers geprägt hat. Dies kommt nicht nur in Bauers Schriften im Menschheitskämpfer zum Ausdruck, sondern auch in jenen Schriften, die nach dem Züricher Aufenthalt in den Vereinigten Staaten verfasst wurden. Trotz vieler Gemeinsamkeiten muss aber auch die radikale Differenz zwischen den beiden hervorgehoben werden, die sich in den ersten Jahren des Exils bei Bauer herauskristallisiert. Gehen wir diesem Sachverhalt nach.

Kurz nach Bauers Ankunft in Zürich verfassen die beiden Freunde die Schrift *„Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf"*. Dieser Text ist insofern bedeutend, weil er als Programmschrift der internationalen Bewegung der religiösen Sozialisten kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verfasst wurde. In unserem Kontext aber erweist sich diese Schrift als erster Schritt zur weltanschaulichen Wendung bei Otto Bauer: Es finden sich darin nämlich erste wichtige Aspekte, die Bauer und Ragaz in den darauffolgenden

[24] Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (1984), 101f.

Jahren in ihrem Briefwechsel vertiefen werden. *„Neuer Himmel und neue Erde"* ist in zwei Teile aufgeteilt: Während der erste Teil die Idee des religiösen Sozialismus als Pendant zu kapitalistisch-faschistoiden Ideologien darstellt, finden wir im zweiten Teil eine Ausführung über die soziale, politische, ökonomische und kulturelle Struktur einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, die als einzig mögliche Alternative vor dem bevorstehenden Untergang präsentiert wird. Aus dem Gesellschaftsbild ihrer Gegenwart heraus entwerfen die beiden Freunde Ragaz und Bauer ein Plädoyer für den Sozialismus: Die bürgerliche Welt hat durch den Kapitalismus eine Chaotisierung der Gesellschaft hervorgerufen, sodass sie in einer gewissen Weise in einem Status der Selbstentfremdung lebt. Eine Elite hat sich nun bemüht, diese Zerstreuung zu ordnen, doch ihr Ordnungsmechanismus ist, als Diktat von oben, wider die Natur. Die Folge dieses Systems ist die Mechanisierung und Uniformierung der gesellschaftlichen Menge, die allerdings auf Ausgrenzung und Beseitigung basiert. Die bürgerliche Welt hat versucht, das Chaos durch Organisation zu überwinden, scheiterte aber daran, weil sie die Chaotisierung nicht aufheben konnte. Der Sozialismus kann aber dieser Chaotisierung entgegensteuern: Von „unten" kommend und auf ein Gemeinschaftswesen ausgerichtet, eröffnet dieser die Möglichkeit einer neuen Gesellschaftsordnung:

> „Denn der Sozialismus wird zu einem Glanz vom Reiche Gottes her und sein Sinn ist das Erwachen der Christuswahrheit aus tiefem Schlaf der Verweltlichung, des Irrtums und der Entartung. Die große Wahrheit, die es zu verkünden gilt, ist die, dass in dieser Bewegung auf Gerechtigkeit hin, welche die Welt erfasst hat (und die der Teufel bekämpft), das Reich Gottes erscheint, zu dem sich Menschen, die nicht an Gott glauben, bekennen, weil diejenigen, die an Gott glauben, das Reich vergessen haben. Auch der *Marxismus* ist ein Aufschäumen aus dem Feuerstrom des *Messianismus,* der die Botschaft der Propheten und Jesu Christi von der Gerechtigkeit für alle, besonders aber die Entrechteten, bedeutet. Er ist ein Messianismus ohne Messias (Wilfred Monod!), weil die Christenheit den Messias haben wollte ohne den Messianismus. *Die Aufgabe, die Gott uns stellt, ist die Verbindung dieser beiden Wahrheiten.* Es müssen diejenigen, die an Gott glauben, lernen, auch an sein Reich zu glauben, und diejenigen, die an sein Reich glauben, lernen das im Glauben an Gott begründet zu sehen. Wo diese beiden Hälften der einen Wahrheit auseinandergerissen werden, da verderben beide. Es verdirbt das Christentum, das bloß private Religionsübung wird; es verdirbt aber auch jener weltliche Messianismus, der sich im

> Sozialismus, besonders im Marxismus, darstellt. Beides haben wir heute vor uns: den Zusammenbruch jenes Christentums wie den dieses Sozialismus. Das Wiedererwachen der Wahrheit des Reiches Gottes wird auch diesen Abgrund füllen, der jenen zwischen Gott und Volk ermöglicht: das Reich Gottes wird mit Gott und Gott mit dem Reiche verbunden werden. Das ist für uns der Sinn des Sozialismus, von *Gottes* Willen und Walten her gesehen."[25]

Ist noch in diesen Zeilen ein klares Bekenntnis zum Sozialismus spürbar, setzt in den darauffolgenden Jahren bei Otto Bauer ein weltanschaulicher Wandlungsprozess ein, den er selbst als Ergebnis der Erlebnisse der vergangenen Zeit bestimmt. Dieser Gesinnungswandel hat nun nichts mehr mit einer „herkömmlichen sozialistischen Betrachtungsweise" zu tun. Von nun an ist Bauers Art „die Wirklichkeit zu sehen" eine andere, die sich von den „verschiedenen Varianten der sozialistischen Betrachtungsweise" abhebt, weil sie „anders orientiert" ist. Zwar sind seine Ziele nicht aufgegeben, doch der Weg, diese zu verwirklichen, ist ein anderer. Von nun an geht es Otto Bauer um eine „Mitarbeit an der ‚Neubegründung' oder ‚Revision' des Sozialismus", die durch eine Hinwendung zur apokalyptischen Dimension der Reich-Gottes-Botschaft charakterisiert ist.[26]

… zum apokalyptischen Denken

Wenn unserem Verständnis nach Otto Bauer das Signum des apokalyptischen Denkers verliehen wird, so geschieht dies nicht aus reiner Willkür oder dem Willen, in ihm einen solchen Denker zu sehen. Es wird davon ausgegangen, dass apokalyptisches Denken ein bestimmtes, biblisch motiviertes Denken ist, auf dessen Basis das Zeitgeschehen bzw. die Geschichte interpretiert wird. Auch ist es so, dass wir uns ausdrücklich von einem inflationären Gebrauch des Wortes „Apokalypse" distanzieren möchten, wie dies zumeist im alltäglichen Sprachgebrauch der Fall ist. Eminente Naturkatastrophen, Terrorismus oder die Bedrohung durch ABC-Waffen werden vermehrt mit dem Motiv der Apokalypse gedeutet, und selbst die Filmindustrie hat sich längst dieser Thematik hingegeben – man denke zum Beispiel an Filme wie „Apokalypse Now" von Francis Ford Coppola (und dessen Eingangssequenz umrahmt vom Song „This is the End" der

[25] Vgl. Otto Bauer; Leonhard Ragaz, Neuer Himmel und neue Erde, 12.
[26] Otto Bauer, „Natürlich ist mir bewusst…" (ohne Titel), 1.

legendären Band „The Doors"), oder Mel Gibsons „Apocalyptico" über den Untergang des Maya-Reiches, sowie der kürzlich produzierte Blockbuster „2012" von Roland Emmerich. All diese ordinären und hauptsächlich medial vermittelten Betrachtungsweisen entkontextualisieren und entmythologisieren das Motiv der Apokalypse, sodass eine Gleichstellung von „Apokalypse" mit „Katastrophe" übrig bleibt. Die Semantik der Apokalypse in derartigen Sprachspielen ist nicht mehr der eröffnende und klärende Moment eines Sachverhaltes, sondern die Reduzierung des Apokalyptischen auf ein zerstörerisches Element, und man könnte dabei den Schluss ziehen, dass die teleologische Ausrichtung und Dynamik der Apokalypse nicht mehr Enthüllung, jedoch Zusammenwerfung ist. Ihr Vorzug gilt nicht mehr der Stiftung von Ordnung, sondern der Grundlegung von Chaos. Diese Pervertierung und die daraus folgende Reduzierung des Apokalyptischen auf ein Minimum des Zerstörerischen hat wohl mit einem Dilemma unserer Zeit zu tun: biblisch-apokalyptische Gedanken werden mit aufklärerischem Vokabular und aufklärerischen Wertungen vermischt.[27] Das Primat der Ratio ist zugleich Postulat des Diktats der Vernunft, und dieses Postulat äußert sich dahingehend, dass die Vernunft keine zweite Instanz neben sich duldet, schon gar nicht wenn diese Instanz den Anspruch erhebt, die Geschichte und Geschichtlichkeit der Welt und des Menschen im Hinblick auf die Möglichkeit einer Heilsgeschichte zu deuten. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass unserem Verständnis nach Apokalypse als operativer Begriff in seiner etymologischen Bestimmung angewandt wird, mittels dessen kein Schreckens- oder Untergangsszenario beschrieben werden möchte, schon gar nicht die Behauptung aufgestellt werden kann, dass es im apokalyptischen Denken um eine Zerstörung der Welt aus der Hand Gottes geht. Unser apokalyptisches Denken berücksichtigt zwar die Möglichkeit der Selbstzerstörung der Menschheit (und der Natur) aufgrund der verschärften Situation unserer Weltlage, wir möchten dies aber nicht intrinsisch auf diesen Aspekt beschränken. Vielmehr sind wir bemüht, die „Zeichen der Zeit" im Lichte eines als apokalyptisch verstandenen Christentums zu deuten. Otto Bauers Hinwendung zur Apokalyptik ist nicht als explizite Deklaration seinerseits zu verstehen. Zwar bezieht er sich in mehreren Schriften auf die Apokalypse und kommt zum Beispiel unweigerlich auf die Figur des Antichristen

[27] Vgl. Pieper (1953), 124.

zu sprechen, doch er benennt nie seine neue Art, die Sicht der Dinge zu sehen. Er sagt, dass seine Anschauungen einem „Humanismus" nahe kommen, doch das einzig wirklich Explizite ist, dass sich Bauer von diesem Zeitpunkt an vermehrt von jenen Positionen distanziert, denen er früher das Etikett des religiösen Sozialismus gegeben hätte.

> „Sie darzulegen bleibe ich Euch einstweilen schuldig, da ich vorher noch auf einen anderen Teil unseres Gespräches eingehen will, auf meine Bemerkung, dass man von der geistigen Position, für die das Stichwort ‚Religiöser Sozialismus' galt, nicht zu meiner heutigen Überzeugung kommen muss, geradlinig und ohne Umbruch, dass ich also nicht unter Berufung auf jenes, damals Gemeinsame, von Euch erwarten oder gar verlangen darf, dass Ihr mir in meine Überzeugungen von heute nachfolgt – so sehr ich selbst im Grunde weiß, vom Glaubensgut dieses Gemeinsamen nichts preisgegeben zu haben, ja dessen gewiss bin, dass alles, was nun als ‚Naherwartung' bei mir aufscheint, eine Entfaltung des Gemeinsamen ist. Hier komme ich auf das Bild von vorhin zurück: über Leonhard [Ragaz] hinaus, doch Leonhard in Blick und Herzen haben, in die Gipfel der Ewigkeit schauend."[28]

Dieser Text stammt aus einem mit *„Ich gehe zu dem, der im Kommen ist – mein Weg in die Naherwartung"* betitelten Brief, den Bauer nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges seinen ehemaligen Mitstreitern des Bundes religiöser Sozialisten, Hilda und Raimund Egger, geschrieben hat. Dieser Brief ist insofern interessant, weil Bauer darin seine weltanschauliche Wendung beschreibt. Hervorzuheben ist hier die „gewisse Differenzierung" mit Leonhard Ragaz, was den „Ausblick in die Welt der Zukunft" betrifft, die er gleich zu Beginn des Briefes ausführt, in dem er die Zeit in Zürich und die gemeinsamen Gespräche mit Leonhard Ragaz Revue passieren lässt. Wie es im Titel des Briefes zum Ausdruck gebracht wird, geht es ihm um ein Zeugnis für das, was er unter „Naherwartung" versteht.[29] Es darf allerdings nicht vergessen werden, dass dieser Text nach 1945 verfasst wurde, also bereits nach dem Abwurf der Atombombe, und Leonhard Ra-

[28] Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.

[29] Vgl. Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 9: „Als wir einmal in St. Jakob an der wunderbaren Stelle standen, wo man über St. Leonhard hinaus sieht in die schneebedeckten ewigen Berge, hat Raimund gemeint: ‚Otto, du kannst doch nicht den Weltuntergang predigen!' Da wäre ich beinahe aufgefahren um zu zeigen, wie ich gar nicht den Weltuntergang predige und wie groß hingegen meine Hoffnung sei. […]. Ich stehe unter der Naherwartung."

gaz, da er am 6. Dezember desselben Jahres verstarb, nur bedingt auf die Diskussion zur Atombombe eingehen konnte.[30]

Zunächst können wir von einem gemeinsamen Standpunkt von Leonhard Ragaz und Otto Bauer ausgehen, den sie vor allem im Engagement als religiöse Sozialisten verwirklichten, nämlich, dass alles Glauben und Hoffen auf das kommende Reich sich in der Begegnung mit dem Proletariat entfaltet[31], was vor allem unter dem Stichwort der Hoffnung „eines neuen Himmel und einer neuen Erde" bereits im gleichnamigen Aufruf von den beiden Freunden ausgedrückt wurde. Allerdings liegt geradewegs in dieser Ausschau und Hoffnung der Neuschöpfung die Diskrepanz zwischen Bauer und Ragaz. Dabei verweist Otto Bauer in diesem Text auf den evangelischen Theologen Arthur Rich, der die Eschatologie Leonhard Ragaz als „doppelte Eschatologie" kritisiert, die eine „zweifache Hoffnung" kennt, nämlich „die ‚absolute', die auf das Ende der alten mit dem Anfang der neuen Welt zielt, und die ‚relative' Hoffnung, die, von der absoluten angetrieben, mit Enden und Anfängen im Weltgeschehen rechnet, d. h. die *relative Hoffnung* als Erwartung *einer Wende in der Zeit* und die *absolute Hoffnung* als die Erwartung der *Wende am Ende der Zeit.*"[32] Dem Verständnis Leonhard Ragaz' nach ist das Gottesreich gemäß der jesuanischen Botschaft bereits mitten unter uns (Lk 17,21) und kann deshalb nicht als radikal absolutes und alleiniges transzendentes Ereignis am Ende der Zeit gedeutet werden. Wir können diese Ansicht Ragaz' dahingehend deuten, dass die Zeit der Naherwartung, in der sich die Menschheit zwischen dem ersten Auftreten des Messias und seiner Wiederkunft befindet, zwar ihr absolutes Hoffen auf das Ende der Zeit ausrichtet, dass jedoch aufgrund der Gegenwart des Geistes bereits in der Geschichte schon Momente dieses Heils spürbar sind. Diese Unterscheidung zwischen einer „relativen" und „absoluten" Hoffnung hat zur Folge, dass man bei Ragaz ebenfalls eine Unterscheidung zwischen einer „vorletzten" (relativen) und einer „letzten" (absoluten) Hoffnung machen muss:

> „Alle vorletzten Hoffnungen sind ein nicht enden wollendes Ringen um die letzte, in immer erneuertem Ansturm, in immer neuen Ansätzen. Leonhard lebt in und aus der absoluten Hoffnung, für ihn bricht

[30] Vgl. Brief an Leonhard Ragaz, 31. August 1945.
[31] Vgl. Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.
[32] Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.

> sie in ‚relativen Hoffnungen' in die Zeit ein – wo sie ans Kreuz kommt."[33]

Diesem theologischen Verständnis nach erweist sich eine jede Krise und Katastrophe als Äußerung dieser „vorletzten und relativen" Hoffnung, die zwar auf der „letzten und absoluten" Hoffnung ausgerichtet, doch für Bauer insofern problematisch ist, weil eine derartige Sichtweise in einem immerwährenden Kreislauf von „Wechselfällen des Anbrechens und Abbrechens, der Durchbrüche und Zusammenbrüche" mündet, in denen „ein Ende und ein Anfang, nie das Ende und der Anfang" gesehen werden.[34] Bauers Kritik an Leonhard Ragaz richtet sich dahingehend, dass Ragaz nicht fähig war, die Krise der Gegenwart als „Dauerkrise bis zum Ende der Zeit"[35] zu sehen. Bereits am Ende des Ersten Weltkrieges sah Ragaz in der christlich-sozialen Bewegung die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Neuordnung, die einer relativen Hoffnung hinsichtlich der Neuschöpfung nahekommt. Auch im Zusammenhang mit dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima und Nagasaki interpretiert Ragaz das Geschehen im Lichte dieser relativen Hoffnung: Seit dem Abwurf der Atombombe weiß der Mensch, dass er nicht darüber hinausgehen kann. Insofern wird er sich um die Stiftung einer neuen Ordnung bemühen. Bauer kritisiert diese Positionen des Freundes heftig, denn für ihn gilt, dass auf einem Gewaltakt, wie dem Atombombenabwurf, keine neue Ordnung gestiftet werden kann. Im Gegenteil: Dieser „zweite Sündenfall" – wie Bauer die Atombombe in anderen Schriften nennt – wird den Weg für weitere Krisen und Kriege bahnen – was sich ja für Bauer im Nachhinein, also nach Leonhard Ragaz' Tod, im Kalten Krieg bewahrheitet hat.

Im Angesicht der verschärften Weltlage in der Zeit des Kalten Krieges, dem vermehrten Aufkommen nihilistischer Tendenzen und der immanenten Drohung einer möglichen totalen Zerstörung der Menschheit durch atomare Waffen sieht Bauer dennoch einen Funken Hoffnung. Diese Hoffnung setzt er auf die „Gemeinde der zwei oder drei", die genauso wie die urchristliche Gemeinde auf das Kommen des Messias wartet. Darunter versteht Bauer eine christliche Grundhaltung, die sich aus dem Glauben und Hoffen des Einzelnen und der Gemeinschaft ergibt. Der Christ ist mitschuldig an

[33] Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.
[34] Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.
[35] Otto Bauer, Ich gehe zu dem, der im Kommen ist, 10.

der großen Katastrophe des Weltkrieges, weil er in der Logik Kains lebt: „Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er entgegnete: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders (Gen 4,9)?“ Dieser Aspekt umschreibt für Bauer die Situation des Christen, der in einem Status der Unmündigkeit lebt und sich dadurch jedweder Verantwortung entzieht, indem er sich von Institutionen (religiöser und politischer Natur) bevormunden lässt. Das Christentum muss sich von dieser Unmündigkeit befreien, indem es wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt, nämlich dem Wissen um die eigene Sohn- und Tochterschaft.[36] Durch die Lektüre der Schriften von Friedrich Nietzsche erkennt Bauer die Sackgasse des modernen Menschen: genauso wie der ‚Verlorene Sohn‘ aus dem Evangelium, verlässt Nietzsche das Vaterhaus (gemeint ist hier das christliche Erbe), um in der (Gottes-)Ferne seinen Besitz zu verschwenden. Allerdings mit einem Unterschied: Während der verlorene Sohn zum Vater zurückkehrt, verharrt Nietzsche in der Ferne. In dieser Schrift geht es Bauer nicht um eine Interpretation Nietzsches, sondern vielmehr um eine Paraphrasierung dessen, was Nietzsche in seiner Religions-, Kultur- und Gesellschaftskritik aufzeigt. „Nietzsches Kritik am Christentum ist eine Sohnhafte“ – meint Bauer gleich zu Beginn dieses Textes. – „Der Verlorene Sohn, der nicht zurückkehren vermochte! Gerade darin ist Nietzsche für den Christen zum Zeichen gesetzt, an dem er sich zu entscheiden hat.“[37] In Bauers Augen ist Nietzsches „Euthanasie des Christentums“ die Unfähigkeit des Christen, seiner wahren Bestimmung der Sohn- und Tochterschaft nachzugehen. Christliches Leben heißt für Bauer ein Leben in der Entscheidung zu führen, die er – wiederum in einer anderen Schrift und in Anlehnung an Søren Kierkegaard – als großes *Entweder-Oder* des Christen und der Menschheit interpretiert. Der Mensch/der Christ steht vor der Entscheidung: *Entweder* ein Leben mit *oder* ein Leben ohne Gott. Ausschlaggebend ist aber der *Sprung*, der Vollzug, die Entscheidung also, ein Leben in der Sohn- und Tochterschaft zu wagen, welches als „großes Metanoia“ zurück zum Vaterhaus führt.[38] Otto Bauers Botschaft ist nicht Resignation, sondern stets Hoffnung auf das Nahen des Gottesreiches:

[36] Vgl. Otto Bauer, Stammbuch.

[37] Vgl. Otto Bauer, Gedanken und Meinungen zu Nietzsche, Christentum und Sozialismus.

[38] Vgl. Das Wiener Gespräch, Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden.

„Denn gering und ohnmächtig ist das Tun der Kleinen wie das Tun der Grossen unserer Tage, keiner der Beiden hat darin dem anderen etwas voraus. Eine wache Seele aber wird hinter dem lauten und hastigen Geschehen von heute jene Stille heraufkommen verspüren, die dem neuen Gottestag vorausgeht, und sie selbst wird mit ihrem Stillesein und Stillehalten in diese Stille einstimmen. Vielleicht ist dieses Stillesein und Stillehalten das größte Tun, das zwischen der zwölften Stunde der Nacht und dem ersten Herzschlag des neuen Gottestages geschehen kann; des neuen Gottestages, der das Antlitz der Erde erneuert."[39]

Literatur

Aus dem Nachlass von Otto Bauer im Archiv des Vereins der Geschichte der Arbeiterbewegung in Wien:

Karton 1, Buch 1, Das „Wiener Gespräch" I. und II.: „Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden"; „Gespräch über den religiösen Sozialismus".

Karton 1, Mappe 5, Korrespondenz: Otto Bauer mit Leonhard Ragaz, 1939-1945.

Karton 1, Mappe 9, Manuskript: Ich gehe zu dem, der im Kommen ist. Mein Weg in die Naherwartung.

Karton 1, Mappe 12, Manuskript (ohne Titel): Natürlich ist mir bewusst…

Karton 1, Mappe 21, Manuskriptfragmente Otto Bauers: autobiographisches Manuskript (ohne Titel).

Karton 2, Buch 2, Stammbuch.

Karton 2, Mappe 24, Interviews mit Otto Bauer, Tasche 2: Fritz Lehner und Peter Ulrich Lehner im Gespräch mit Otto Bauer, Mitbegründer und Vorsitzender des Bundes religiöser Sozialisten in der Ersten Republik, am Mittwoch, dem 24. Juli 1984.

Karton 4, Zeitschriften, Mappe 72, Menschheitskämpfer 1927; Mappe 75, Menschheitskämpfer 1930.

Karton 4, Zeitschriften, Mappe 76, Menschheitskämpfer 1931.

Zitierte Literatur

Außermair, Josef (1979): *Kirche und Sozialdemokratie. Der Bund der religiösen Sozialisten 1926-1934*. Wien: Europa-Verlag.

Bauer, Otto/Ragaz, Leonhard (1938): *Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf*. Zürich: Religiös-soziale Vereinigung d. Schweiz.

[39] Vgl. Das Wiener Gespräch, Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden.

Bauer, Otto [Dr.] (1927): *Sozialdemokratie, Religion und Kirche – Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms*. Wien: Wiener Volksbuchhandlung.

Camus, Albert ([26]2006): *Der Mensch in der Revolte, Essays*. Hamburg: Rowohlt.

Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW), Hg. (1984): *Österreicher im Exil, Frankreich 1938-1945. Eine Dokumentation*. Wien: Österreichischer Bundesverlag.

Hindels, Josef (o. J.): *Das Linzer-Programm, Vermächtnis Otto Bauers*. Medieninhaber und Herausgeber: Bund sozialistischer Freiheitskämpfer und Opfer des Faschismus. Hersteller: Vorwärts AG. Wien.

Kolakowski, Leszek (1978): *Die Hauptströmungen des Marxismus – Entstehung, Entwicklung, Zerfall, 2. Band*. München: Piper.

Marx, Karl (2008): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", in: Marx, Karl: *Kapital und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Vorwort.

Pieper, Josef ([2]1953): *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*. München: Kösel.

Zur relativen Bedeutung des Politischen aus theologischer Sicht. Eine Response auf Marco Russo

Wilhelm Guggenberger

An den Ausführungen von Marco Russo habe ich nichts richtig zu stellen, da er durch seine nun schon geraume Zeit andauernde Beschäftigung mit den Texten Otto Bauers, von denen viele noch gar nicht öffentlich zugänglich sind, eindeutig der bessere Kenner dieses Denkers ist, als ich. Ich möchte auch keine fundamentale Kritik an den vorgestellten Konzepten äußern, sondern lediglich einige Fäden aus dem Teppich dieser Einführung in den religiösen Sozialismus österreichischer Prägung aufgreifen, um wenige eigene Gedanken und Fragen daran anzuknüpfen.

Wir stehen mit unserer Themenstellung in der bleibenden Spannung zwischen politischer Philosophie und politischer Theologie. Gemäß Walter Schweidler ist diese Spannung so zu verstehen, dass die politische Theologie im Feld der politischen Philosophie eine mögliche Position darstellt, die von einem konkreten Bekenntnis ausgeht, das nicht universale Anerkennung beanspruchen kann. Der religiöse Sozialismus spricht nun tatsächlich aus dem Inneren einer Bekenntnisgemeinschaft, für die auch die Aufgabe der menschlichen Weltgestaltung nicht am aus Offenbarung gewonnenen Wissen dieser Gemeinschaft vorbei kommt. Damit ist der religiöse Sozialismus in der Denk- und Argumentationslandschaft des Politischen verortet; freilich ohne dass damit das Problem auch nur ange-

sprochen wäre, wie religiöses Offenbarungswissen und politische Gesellschaftsgestaltung inhaltlich miteinander in Einklang gebracht werden können. Dieses Wie ist damit bleibende Herausforderung auch am Beginn des 21. Jahrhunderts.

Zunächst liegt mir daran, das beeindruckende Engagement des religiösen Sozialismus zu betonen. So wie diese Idee und vor allem diese Bewegung von Bauer und Ragaz vor dem Zweiten Weltkrieg charakterisiert wurde, zeichnet sie sich durch eine massive Weltzuwendung aus.[1] Die beiden Autoren heben hervor, dass das Evangelium eine Wahrheit für die Erde sei. „Das Reich Gottes der wirklich verstandenen Bibel hat die Richtung auf das Diesseits; es ist nicht von der Welt, aber für die Welt. Nicht für das Jenseits! Dass das Christentum so lange dieses Letztere behauptet hat, bedeutet eine seiner großen Entartungen und Verirrungen, die nun vor dem Licht der Wahrheit schwinden müssen. Das Reich Gottes ist für die Welt. Es führt zwar auch in ein Jenseits, aber in das Jenseits der vorhandenen Weltzustände, des ‚jetzigen Aeon', wie das Neue Testament sagt, es darf aber nicht in das Jenseits des Grabes verlegt werden."[2]

Jede Form der Weltflucht oder des Idealismus, jegliches Hinterweltlertum im Sinne Nietzsches verbietet sich dem religiösen Sozialisten. Der Einsatz gilt den Menschen und der Gesellschaft im Hier und Jetzt. Für die politische Philosophie und Praxis ist das eine Selbstverständlichkeit und daher nicht der Rede wert. Für die Theologie ist es bei weitem nicht so selbstverständlich, dass das Reich Gottes seine Wurzeln in dieser Welt schlägt. Die Position, dass Theologie überhaupt für gesellschaftspolitische Fragen zuständig sein kann, musste immer wieder neu errungen werden. Dass nicht nur Theologie, sondern gar das kirchliche Lehramt Zuständigkeit für Fragen der Politik, der Wirtschaft, der Weltordnung haben soll, war der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanum ein heiß umstrittenes Thema. Die praktischen Anhänge der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, die sich den Themen Ehe und Familie, kultureller Fortschritt, Wirtschaftsleben, Leben der politischen Gemeinschaft, sowie Friede und Völkergemeinschaft widmen, fanden erst in der allerletzten Abstimmung der Konzilsväter im Dezember 1965 ihren endgültigen Eingang in den offiziellen Text. Das Konzil überwand damit

[1] Damit ist auch Gemeinschaftsorientierung gemeint, wird doch massiv darauf verwiesen, dass das Reich Gottes nicht nur Erlösung des Einzelnen, sondern auch Erlösung der Gemeinschaft bedeutet. Vgl. Bauer/Ragaz (1938), 6.

[2] Bauer/Ragaz (1938), 4.

> „die Dualismen von Theologie und Empirie, Dogma und Erfahrung, Glaube und Zeit. Die anderen, die Existenz der Menschen von heute, die Probleme und Fragen, die sie real bedrängen, sind nicht bloß das Anhängsel der Lehre der Kirche. Sie gehören wesentlich zu dieser Lehre."[3]

Das Ringen um einen derartigen Text und seinen Stellenwert hat nun nicht nur mit einer kirchlichen Borniertheit zu tun, die sich dem Erkennen der Zeichen der Zeit verweigert, sondern durchaus auch mit realen Gefahren, die sich aus einer religiös motivierten Politik immer wieder ergeben.

Das Büchlein *Neuer Himmel und neue Erde!* von Bauer und Ragaz 1938 verfasst, bewegt sich meines Erachtens auf einem sehr schmalen Grat, der diese Gefahr zwischen den Zeilen stets erahnen lässt. Wem es um die Sache des Reiches Gottes in dieser Welt geht, der steht immer auch in der Versuchung dieses Reich zu seiner Sache zu machen, es mit seinen eigenen, menschlichen Mitteln, aber eben doch mit dem Anspruch göttlicher Autorität durchzusetzen. Bereits der Titel der Halbmonatsschrift der religiösen Sozialisten: *Menschheitskämpfer,* bringt eine gewisse Ambivalenz zum Ausdruck, indem er sprachlich offen lässt, ob es sich um einen Kampf *für*, *um* oder einen Kampf *der* Menschheit handelt. So ist es eine überaus riskante Sache, davon zu sprechen, dass im Sozialismus das Reich Gottes erscheine, dass er ein Glanz vom Gottesreich her sei.[4] Solche Aussagen gleiten nur allzu leicht in die Rechtfertigung des Uns-ist-alles-erlaubt, da wir ja der Gottesherrschaft selbst zum Durchbruch verhelfen. Alle anderen gesellschaftspolitischen Bewegungen und Initiativen müssen dann im Grunde per definitionem von Übel sein, wenn nicht gar vom Teufel.

Angesichts dieser Problematik sind Vorbehalte der Politik gegenüber religiöser Argumentation durchaus legitim. Ebenso verständlich sind aber auch gewisse Vorbehalte der Kirche gegenüber politischen Argumentationsmustern in theologischem Kontext. Bei Joseph Ratzinger haben die Bedenken, das Zentralwort des Glaubens vom Reich Gottes könne gänzlich zum politischen Begriff werden und die Politik den Glauben aufsaugen,[5] zu einer leider pauschalen Ablehnung der politischen Theologie, insbesondere der Befreiungstheologie geführt. Im Sinn des Bewusstseins einer solchen

[3] Sander (1997), 93.
[4] Vgl. Bauer/Ragaz (1938), 12.
[5] Vgl. z.B. Ratzinger (1991), 51.

Gefahr ist es wohl auch zu verstehen, wenn Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Nr. 41) betont, die Soziallehre der Kirche sei kein weiteres, kein drittes gesellschaftspolitisches Modell, keine zusätzliche Ideologie, sondern eben Theologie. Das ist jedoch keineswegs als Flucht der Kirche aus sozialer Verantwortung oder als spiritualistischer Rückzug von praktischen Fragen zu lesen, sondern als notwendiger Hinweis darauf, dass Religion und Politik nicht identisch sind und Religion überhaupt nur insofern einen Nutzen für Politik haben kann, als sie es nicht ist. Ein solcher Nutzen wird dann allerdings auch nicht einfach in performativer Stützung politischer Realitäten bestehen können, sondern im Gegenteil immer wieder unbequeme Infragestellung erfordern.

Letzteres wird vor allem an der kritisch-prophetischen Position des religiösen Sozialismus deutlich, die sich etwa in Bauers Ausführungen aus der Nachkriegszeit zum Thema Sohnschaft versus Kindschaft zeigt. Die beiden Begriffe lassen sich wohl als Konzepte des mündigen und des unmündigen Christseins auf den Punkt bringen. Die Haltung der Sohnschaft enthält selbst dann noch mehr Würde und Größe als die Haltung des kindlichen Menschen, der nicht bereit ist, seine Verantwortung zu tragen, wenn sie sich im verlorenen Sohn zeigt, der aus dem Vaterhaus des Glaubens und der Kirche ausgezogen ist.[6] Es ist offenkundig, dass erst eine Haltung der Sohnschaft für Politik und politische Philosophie überhaupt zum Problem und zum Anstoß wird. Eine kindliche Religiosität wird sich in jede gesellschaftliche Realität fügen und besänftigend, bestenfalls ressentimentgeladen auf das Jenseits dieser Welt verweisen. Eine solche Religion sah Bauer auch im Christentum seiner Zeit. Dieses, so schreibt er in einem fingierten Gespräch, „... kann nicht über sich hinaus, es gehört mit zu dieser Welt, die beim Einbruch des neuen Kairos vergeht. Als sich das Christentum seinen fertigen Gott und seine fertige Welt schuf, hat es sich dem prophetischen Geist verschlossen, der es über sich selbst hinausgeführt hätte.“[7]

Die Leutereligion der Kindschaft mit ihrer Unmündigkeit und der Neigung zu einlullender Kontingenzreduktion erweist sich tendenziell als kompatibel mit jedem System. Auf eine derart sedierende Religion hat die marxistische Religionskritik gezielt, aber durchaus

[6] Auch wenn Bauer so Friedrich Nietzsche charakterisiert, kann man in diesem Bild wohl einen letztlich christlich motivierten aber ins Säkulare geratenen Sozialismus erkennen.

[7] Otto Bauer, Das Wiener Gespräch, I. Teil, Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden, 1948/49.

auch die Religionskritik eines Karl Barth oder eines Dietrich Bonhoeffer. Im Sinne der genannten Theologen ist auch für Bauer Religion letztlich inakzeptabel für einen Glauben, der sich am Evangelium orientiert. Eine Herausforderung für Politik stellt demnach nicht Religion an sich dar, sondern erst ein gesellschaftskritischer Glaube, der immer und überall seinen Finger auf die Differenz zwischen der faktischen gesellschaftlichen Ordnung und dem Reich Gottes legt, und der diese Differenz als Aufgabe formuliert.

In diesem Kontext sollten die Kirchen und Religionsgemeinschaften den Hinweis von Bauer und Ragaz sehr ernst nehmen, wonach die Verkündigung eines Messias ohne Messianismus den Verfechtern eines Messianismus ohne Messias erst den Weg bereitet hätte. „Die Aufgabe, die Gott uns stellt, ist die Verbindung dieser beiden Wahrheiten. Es müssen diejenigen, die an Gott glauben, lernen, auch an sein Reich zu glauben, und diejenigen, die an sein Reich glauben lernen, das im Glauben an Gott begründet zu sehen. Wo diese beiden Hälften der einen Wahrheit auseinander gerissen werden, da verderben beide. Es verdirbt das Christentum, das bloß private Religionsübung wird; es verdirbt aber auch jener weltliche Messianismus, der sich im Sozialismus, besonders im Marxismus, darstellt.“[8] Damit ist nicht zuletzt die Mitverantwortung der Kirche für die Entstehung areligiöser, ja atheistischer Gesellschaftskonzepte angesprochen, um die auch das Zweite Vatikanische Konzil weiß.[9]

Bei aller Berechtigung dieses Ansatzes ist meines Erachtens aber doch eine kritische Anfrage in methodologischer Hinsicht an den religiösen Sozialismus der Zwischenkriegszeit zu richten. Es geht dabei vor allem um den gepflegten Sprachgebrauch. Ist es tatsächlich sinnvoll, sich bei der Explikation von Glaubenskonzepten einer Terminologie zu bedienen, die ideengeschichtlich und realpolitisch bereits eindeutig besetzt ist? Wenn die religiösen Sozialisten von Materialismus sprechen und damit die schöpfungstheologische Zuwendung zur Welt meinen, die in ihrer Gesamtheit als Adressat der Erlösung erkannt werden muss, so hat das in der Tat nichts mit dem dialektischem Materialismus des Marxismus zu tun. Wenn Re-

[8] Bauer/Ragaz (1938), 12

[9] *Guadium et spes* hält dazu in der Nummer 19 fest: „Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“

volution weitgehend gewaltfreie, am Geist des Evangeliums orientierte Umgestaltung des Zusammenlebens bezeichnet, die zuallererst nicht der institutionellen Veränderung, sondern der Umkehr bedarf, dann ist das denkbar weit vom Weg in eine klassenlose Gesellschaft entfernt, den die kommunistische Geschichtsphilosophie propagierte. Diese Differenzen wurden gerade von Bauer durchaus deutlich gemacht. Dennoch macht die Verwendung bestimmter terminologischer Versatzstücke, die als Chiffren einer Gesamtideologie gleichsam über die Qualität weltanschaulicher Marker verfügen, das Missverstandenwerden derart wahrscheinlich, dass man sich ihrer wohl besser enthalten sollte.

So gesehen scheint mir die Position, die Pius XII. in *Quadragesimo anno* vertrat, durchaus berechtigt, auch wenn zu verstehen ist, dass diese Enzyklika gerade jene massiv enttäuschte, die den Dialog mit sozial engagierten, nichtchristlichen Gruppierungen suchten. In den Nummern 112-126 formuliert *Quadragesimo anno* die kirchliche Position gegenüber dem Sozialismus, der durchaus differenziert dargestellt wird. Es wird klar definiert, welches die inhaltlichen Positionen sind, die als unvereinbar mit der christlichen Botschaft gelten. Werden diese Positionen nicht vertreten, müsste man wohl tatsächlich christlicher Sozialist sein können. Für Papst Pius blieb das dennoch unmöglich, weil ein solcher Sozialist eben nicht mehr eigentlich Sozialist sei. „Religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus sind Widersprüche in sich; es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.“[10] Damit werden aber keineswegs die Anliegen sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe zurückgewiesen; im Gegenteil. Auch hier geht es offenbar in erster Linie um eine Begrifflichkeit, die eher verwirrt, anstatt Klarheit zu schaffen.

Otto Bauer selbst geht wohl nicht oder zumindest kaum in die oben angesprochene Falle eines Denkens, dem das Reich Gottes zum menschlichen Projekt wird. Er betont immer wieder, dass das Reich Gottes die Sache Gottes ist, wenn auch in dieser Welt und der Mitarbeit der Menschen bedürftig. Nach dem Zweiten Weltkrieg sah er die Realität des religiösen Sozialismus aber selbst immer kritischer. Das hatte zweifellos mit dem Scheitern des Sozialismus angesichts des Nationalsozialismus zu tun. Ich frage mich aber, ob der neue geistige Fokus, der auch in einer verstärkten Zuwendung zur Apokalyptik bestand, nicht auch darauf zurückzuführen ist, dass Bauer

[10] Quadragesimo anno, Nr. 120.

immer deutlicher geworden war, wie schwer die rechte Balance zwischen Glaube und Politik von einem religiösen Sozialismus zu halten ist. Diese Problematik spitzte sich angesichts der ideologischen Gegner Drittes Reich und Sowjetunion Stalins zu, die beide bereit waren Millionen von Menschen dem Moloch Staat, Gesellschaft oder Volk zu opfern. Nach den Erfahrungen der Shoah, des zweiten Weltkrieges und der Atombombe fragt Bauer daher: „Könnten wir uns da noch neben die Wirklichkeit stellen und versuchen, ins Antlitz der Welt Züge Gottes wieder hinein zu malen nach unserer ungefähren Erinnerung, wie wir sie einst zu sehen glaubten und sicherlich auch gesehen haben? Wer sollte nach einer solchen Erschütterung noch daran denken können?“[11] Die Ideale, wohl auch die politischen Ideale der Vergangenheit erscheinen ihm vor diesem Hintergrund klein und gering; vielleicht nicht einmal mehr des Einsatzes wert.

Aufs Ganze gesehen motivieren die Texte und Überlegungen Otto Bauers jedenfalls immer wieder neu zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der großen Frage, vor der politisch wache Gläubige letztlich immer stehen: Wie gelangen wir zur hohen Kunst einer aus dem Glauben gestalteten Politik, die auf Gott setzt, ihn aber nicht *er*setzt? Denn die Versuchung Gott zu ersetzen, zeigt sich ja keineswegs nur, vielleicht gar nicht primär im dezidierten Atheismus, sondern auch und vor allem in einer Religion, die auf die Differenz zur Politik vergisst, das heißt auf die Differenz zwischen einer je besser möglichen Gesellschaft und dem Reich Gottes.

Die Aufgabe bleibt gestellt, eine Politik aus dem Glauben zu gestalten, deren Wesen darin liegt, der gesellschaftlichen Ordnung und damit dem politischen Tun jeden absoluten Wert abzuerkennen, ohne ihr damit absolut jeden Wert abzusprechen.

Literatur

Bauer, Otto/Ragaz, Leonhard (1938): *Neuer Himmel und neue Erde!* Zürich.

Ratzinger, Joseph Cardinal (1991): *Wendezeit für Europa?* Einsiedeln: Johannes-Verl.

Sander, Hans-Joachim (1997): *Die Zeichen der Zeit, in:* Fuchs Gotthard/Lienkamp Andreas, Hg.: *Visionen des Konzils.* Münster: Lit, 85-102.

[11] Otto Bauer, Das Wiener Gespräch, I. Teil, Aus dem Antlitz der Welt sind die Züge Gottes entschwunden, 1948/49.

Autorinnen und Autoren

Marina Cattaruzza ist ordentliche Professorin für Neueste allgemeine Geschichte am Historischen Institut der Universität Bern. Forschungsinteressen: Vergleichende Nationalismusforschung, Totalitarismen und politische Religionen, Zwangsmigrationen im 20. Jahrhundert, Fragen der Geschichtsschreibung und Geschichtstheorie. Ihr Buch *L'Italia e il confine orientale* (Bologna, 2007) wurde mit dem Premio Piemonte Storia 2008 ausgezeichnet und befindet sich in der 4. Auflage. Zum Thema der politischen Religionen hat sie 2005 die Sondernummer von „Totalitarian Movements and Political Religions. Political Religions as a Characteristic of the 20th Century" herausgegeben.

Werner W. Ernst, seit 1987 Professor für Politikwisssenschaft an der Universität Innsbruck; seit 1997 Psychotherapeut und Psychoanalytiker in freier Praxis. Gründungsmitglied der Gesellschaft für Psychoanalyse und des Instituts für P.A. (Innsbruck). Mitarbeiter der interfakultären Forschungsplattform „Politik – Religion – Kunst" an der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: sozialwissenschaftliche Theorien und politische Ideengeschichte, Religionspolitologie, Positivismus- und Systemkritik, (Denk-)Gewaltforschung, Setzungsanalyse und psychoanalytische Theoriebildung.

Wilhelm Guggenberger, Studium der Theologie, 1991-2006 Assistent am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre bzw. Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck, seit 2006 Ao. Professor für Christliche Gesellschaftslehre; seit 2007 Leiter des Clusters „Anthropologie und Gewalt" der interfakultären Forschungsplattform „Politik – Religion – Kunst" an der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: Anthropologie und Gewalt im Kontext der mimetischen Theorie René Girards, Ethos der Ökonomie.

Andreas Hetzel, Privatdozent am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Arbeitsschwerpunkte: Politische Philosophie (Diskurse

radikaler Demokratie), Sozialphilosophie der Moderne (Theorien der Macht), Sprachphilosophie (Pragmatik und klassische Rhetorik), Umweltethik (Antworten auf die Biodiversitätskrise). Jüngste Publikation: *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld: transcript, 2010.

Hans Kraml, Studium der Philosophie und Theologie in München und Innsbruck. 1990 Habilitation in Philosophie an der ehem. geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck. Wissenschaftlicher Beamter am Institut für Christliche Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Kritische Edition von Texten zur Philosophie und Theologie des Mittelalters; Sprachphilosophie, Kulturphilosophie; Einfluss der Philosophie des islamisch-arabischen Kulturkreises im Mittelalter.

Ḥājj Muḥammad Legenhausen, Ph.D. (Rice University, 1983), Professor für Philosophie an der Imam Khomeini Bildungs- und Forschungsinstitut; lehrt auch westliche Philosophie und Religion an der Universität Qom, Tarbiyat Mudarris Universität, und dem Internationalen Institut für Islamwissenschaft. Zahlreiche Publikationen zum Verhältnis von Islam und Religionsphilosophie. Jüngste Publikationen: *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Hg. mit Christian Kanzian. Frankfurt a. M.: Ontos-Verlag, 2007; *Soul: A Comparative Approach*, Hg. mit Christian Kanzian. Frankfurt a. M.: Ontos-Verlag, 2010.

Hermann Lübbe, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor em. für Philosophie und Politische Theorie an der Universität Zürich. Von 1966 bis 1970 war er Staatssekretär, zunächst im Kultusministerium, dann beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen. Sein umfangreiches Werk ist u.a. ausgezeichnet mit dem Ernst-Robert-Curtius-Preis für Essayistik (1990) und dem Preis der Hanns Martin Schleyer-Stiftung (1995). Jüngste Publikationen: *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland.* München: Fink, 2006; *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*. Paderborn: Fink, 2007; *Hermann Lübbe im Gespräch*. Paderborn: Fink, 2010.

Johann Maier, Studium der ev. Theologie in Wien und Zürich, der Judaistik, Semitistik und Alten Geschichte in Wien. 1958 Dr. theol., 1960 Dr. phil., 1960/1 Forschungsaufenthalt an der Hebräischen Univ. Jerusalem. 1964 Habilitation für Judaistik an der phil. Fak. der Univ. Wien. 1964-1966 Priv.-Dozent an der FU Berlin. 1966-1995 o. Prof. für Judaistik der Philosophischen Fakultät der Univ. zu Köln. Jüngste Publikationen: *Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; *Judentum – Reader*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Jürgen Nautz, ao. Univ.-Prof. für Wirtschaftsgeschichte am Institut für Volkswirtschaftslehre der Univ. Wien, Dozent für BWL, Hochschule Ostwestfalen-Lippe; Initiator des Forschungsnetzwerkes „Evangelische kirchliche Zeitgeschichte in Österreich", Mitarbeit im „Arab Europe Dialog"; Forschungsschwerpunkte: Menschenhandel, historische Integrations- und Desintegrationsprozesse, Zivilgesellschaft, österreichische Zeitgeschichte. Jüngste Publikation zum Thema: *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, hg. gemeinsam mit A. Bauerkämper. Frankfurt a. M.: Campus, 2009.

Jozef Niewiadomski, Studium der Philosophie und Theologie in Lublin/Polen und Innsbruck; 1979-1991 Assistent am Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie der Universität Innsbruck; 1991-1996 Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, seit 1996 Professor für Dogmatik in Innsbruck; seit 2004 Dekan der Theologischen Fakultät. Leiter des FWF-Projektes „Raymund Schwager-Dramatische Theologie". Jüngste Publikation: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, Hg. mit Roman Siebenrock. Innsbruck: Tyrolia, 2011. Online Publikationen unter: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/autoren/3397/

Andreas Oberprantacher, Ass.-Prof. am Institut für Philosophie der Universität Innsbruck; Faculty Member des UNESCO Chair in Peace Studies der Universität Innsbruck; Lehrbeauftragter für Peace and Conflict Studies, Oslo University College und Kulturstudier, Pondicherry, Indien; Lehrbeauftragter am Institute of International

Studies, Ramkhamhaeng University, Bangkok, Thailand. Jüngste Publikationen: *Iste ego sum. Studien zur (Un)möglichkeit des Selbstseins*. Innsbruck u.a.: StudienVerlag, 2010; „Beyond Rivalry? Rethinking Community in View of Apocalyptical Violence“, in: *Contagion. Journal of Mimesis, Violence and Culture* 17 (2010): 175-187.

Wolfgang Palaver, Professor für Christliche Gesellschaftslehre am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck; seit 2006 Leiter der ÖFG Arbeitsgemeinschaft „Politik – Religion – Gewalt“; seit 2007 auch Präsident der internationalen wissenschaftlichen Gesellschaft „Colloquium on Violence and Religion“. Forschungsschwerpunkte: Mimetische Theorie René Girards, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Friedens- und Konfliktforschung. Jüngste Publikationen: *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: LIT, [3]2008; *René Girard. Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

Dietmar Regensburger, Studium der Theologie, Germanistik und Politikwissenschaft; 1991–2003 Assistent am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck; seit 2003 Assistent Professor für Systematische Theologie an der Universität Innsbruck; seit 2006 Koordinator der Arbeitsgemeinschaft „Politik – Religion – Gewalt“ bei der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Forschungsschwerpunkte: Friedens- und Konfliktforschung, mimetische Theorie René Girards, Film & Theologie.

A. James Reimer, † 2010, Kanadischer mennonitischer Theologe; Studium der Theologie und Geschichte an der University of Toronto; bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2008 Professor of Religious Studies and Christian Theology am Conrad Grebel College der University of Waterloo und an der Toronto School of Theology der University of Toronto. Jüngste Publikationen: *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*. Kitchener/Scottdale: Pandora Press/Harold Press, 2001; *Paul Tillich. Theologian of nature, culture and politics*. Münster: LIT, 2004. *Christians and War. A Brief History of the Church's Teachings and Practices*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Marco Russo, Jg. 1979, Studium der Philosophie an der katholisch-theologischen Fakultät in Innsbruck. PhD an der Theologischen Fakultät, FWF Projektmitarbeiter am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck, Mitarbeit in diversen Forschungsgremien sowie im kulturellen Vermittlungsbereich tätig. Schwerpunkte und Interessen: Apokalyptik, politische Theologie, Kultur- und Sozialphilosophie, mimetische Theorie, Ästhetik und Film (Schwerpunkt: Pier Paolo Pasolini).

Christian M. Rutishauser, Jesuit, Dr. theol., seit 2001 Bildungsleiter des Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung in Zug/Schweiz. Doktorat im Bereich jüdische Studien zum Denken von Rav Josef Dov Soloveitchik. Lehraufträge für Jüdische Studien an der Hochschule für Philosophie in München, an der Theologischen Fakultät Fribourg i. Ü und an der Universität Gregoriana in Rom. Mitglied der Jüdisch/Röm.-kath. Gesprächskommission der Schweizer Bischofskonferenz. Seit 2004 Delegationsmitglied der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum beim International Liaison Committee (ILC).

Thomas Scheffler, seit 2009 Wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut Beirut (OIB) der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA). 2008-2009 DAAD-Langzeitdozent für Politikwissenschaft an der Université Saint-Joseph, Beirut; 2005-2008 Gastdozentur für Nahoststudien an der Universität Kopenhagen. Forschungsschwerpunkte: Religion, Gewalt und politische Ordnung, Klerus und Konfliktmanagement, ethnoreligiöse Minderheiten im Nahen Osten, deutsche Nahostpolitik, Geschichte der Orientalistik.

Astrid von Schlachta, Mag. phil. 1997; Stipendiatin am Institut für Europäische Geschichte in Mainz, 1998/99; Dr. phil. 2002; von 2004 bis 2006 Post-Doc im Internationalen Graduiertenkolleg „Politische Kommunikation". Forschungsschwerpunkte und Publikationen zu folgenden Themen: Täufer in der Frühen Neuzeit, Konfessionalisierung, Pietismus, Hof und Stände, Gendergeschichte. Jüngs-

te Publikation: *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2009.

Walter Schweidler, Professor für Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Bis 2009 hatte er den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum inne. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Politische Philosophie und Phänomenologie. Er ist Mitbegründer der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des politischen Lebens. Jüngste Publikationen: *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, (Hg.). Freiburg/München: Alber 2007; *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg/München: Alber 2008.

Roman A. Siebenrock, seit 2006 Professor für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck; seit 2006 auch Leiter des theologischen Forschungsschwerpunktes „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ und Mitarbeiter der interfakultären Forschungsplattform „Politik – Religion – Kunst“ an der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: John Henry Newman, Karl Rahner, Zweites Vatikanisches Konzil, Politik und Martyrium. Jüngste Publikation: *Christliches Martyrium. Worum es geht*. Kevelaer: Topos plus, 2009.

Peter Zeillinger, Dr. theol., 1994-1997 Assistent von Johann Baptist Metz in Wien, danach Ass. am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Wien; seit 2008 wiss. Ass. der Theologischen Kurse der Österreichischen Bischofskonferenz; Lektor am Institut für Philosophie in Wien; Forschungsschwerpunkte: Politische Theologie & Philosophie, französische Gegenwartsphilosophie (Derrida, Levinas, Badiou, …). Jüngste Publikation: „Und wieder stehen wir am Areopag. Christliche Predigt und die Rhetorik der ‚Postmoderne'“, in: M. Meyer-Blanck u.a., Hg.: *Ökumenische Studien zur Predigt, Bd. 7: ‚Predigt und Rhetorik'*. München: Don Bosco 2010, 137-155.

Die Publikationsreihe Edition Weltordnung – Religion – Gewalt ist der interdisziplinären Auseinandersetzung mit der politisch wichtigen Frage des Verhältnisses von Religion und Gewalt angesichts einer sich globalisierenden Welt verpflichtet. Die Autor(inn)en teilen einerseits den Anspruch, Stellung zu den drängenden sozialen und politischen Problematiken der Gegenwart zu beziehen, insbesondere zu der Frage nach einem friedlichen Zusammenleben in einem religiös und weltanschaulich pluralen Europa, und versuchen andererseits diese Fragen in ihrem historischen Entstehungskontext zu verstehen.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 1

Wolfgang Palaver, Andreas Exenberger, Kristina Stöckl (Hg.)

Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt
und Frieden im Zeitalter der Globalisierung

2007, brosch., 448 Seiten
ISBN 978-3-902571-41-0
€ 27,50

Band 1 versammelt Analysen und Kontroversen zum Thema Religion und Gewalt in Hinblick auf die Herausforderungen, die durch technologische Entwicklungen, wirtschaftliche Globalisierung und zivilisatorischen Wandel entstehen.

Mit Beiträgen von Aleida Assmann, Jörg Becker, Mariano Delgado, Wolfgang Dietrich, Jean-Pierre Dupuy, Andreas Exenberger, Wilhelm Guggenberger, Simon Hartmann, Hartmann Hinterhuber, Rüdiger Lohlker, Wolfgang Palaver, Robert Rebitsch, Willibald Sandler, Raymund Schwager, Roman Siebenrock, Petra Steinmair-Pösel, Kristina Stöckl und Claudia von Werlhof.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 2

Wolfgang Palaver, Roman Siebenrock, Dietmar Regensburger (Hg.)

Westliche Moderne, Christentum und Islam.
Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen

2008, brosch., 296 Seiten
ISBN 978-3-902571-59-5
€ 21,90

Band 2 untersucht das Verhältnis von Monotheismus und Gewalt im Blick auf die Frage der Säkularisierung und des multikulturellen Zusammenlebens in Europa. Die einzelnen Beiträge beleuchten dieses Problemfeld unter besonderer Berücksichtigung von Christentum und Islam und stellen dabei jeweils historische, systematische oder praktisch-politische Gesichtspunkte und Fragen in den Vordergrund.

Mit Beiträgen von Arnold Angenendt, Ednan Aslan, Sibylle Auer, Elisabeth Dörler, Werner Ernst, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Otto Kallscheuer, Jürgen Manemann, Andreas Oberprantacher, Wolfgang Pallaver, Karl Prenner, Matthias Scharer, Thomas Scheffler und Roman Siebenrock.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 3

Werner W. Ernst (Hg.)

Liebe im Zeichen von Lieblingsliteratur
Einstellungen zur zwischenmenschlichen Liebe an Hand von Lieblingstexten und/oder Lieblingstheorien

2009, brosch., 182 Seiten
ISBN 978-3-902719-08-9
€ 15,90

Band 3 versucht an Hand von Lieblingsliteratur Einstellungen zur zwischenmenschlichen Liebe zu gewinnen. So lässt Dostojewski beispielsweise seinen Richter sagen, dass er schuldiger sei als der Verbrecher, da es ihm bislang noch nicht gelungen ist, Verbrechen zu vermeiden. Dieser Gedanke hat für alle Menschen, Generationen, Gesellschaften, Ethnien und Staaten Gültigkeit und könnte die drohende Globalisierung von Vernichtung verhindern.

Mit Beiträgen von Gianluca Crepaldi, Werner W. Ernst, Peter Fuchs, Andreas Kriwak, Andrea Kronberger, Andreas Oberprantacher, Thomas Pröll, Ulrich Wörz und Simon Zangerle.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 4

Wilhelm Guggenberger, Dietmar Regensburger, Kristina Stöckl (Hg.)

Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage
an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne

2009, brosch., 276 Seiten
ISBN 978-3-902719-14-0
€ 21,90

Band 4 gibt einen Überblick über zentrale Problemstellungen in der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Sozialwissenschaften einerseits, und den spannungsreichen Beziehungen zwischen Religion, Politik, Wirtschaft und struktureller wie offener Gewalt andererseits. Die Aufsatzsammlung empfiehlt sich als Einführung für Studierende in gleichem Maße wie für ein interessiertes Fachpublikum.

Mit Beiträgen von Frank Adloff, Emil Brix, José Casanova, Andreas Exenberger, Wilhelm Guggenberger, Gerhard Larcher, Walter Reese-Schäfer, Dietmar Regensburger, Harald Stelzer, Kristina Stöckl, Evert van der Zweerde, Harald Wydra.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 5

Ulrich Pallua, Adrian Knapp und Andreas Exenberger (Hg.)

(Re) Figuring Human Enslavement:
Images of Power, Violence and Resistance

2009, brosch., 256 Seiten, engl.
ISBN 978-3-902719-09-6
€ 21,90

Band 5 widmet sich dem Thema Sklaverei, stellt es in Zusammenhang mit Macht, Gewalt und Widerstand. Die Aufsätze des Sammelbandes untersuchen bislang weitgehend unerforschte literarische, künstlerische, historische und pädagogische Ansätze und zeichnen ein erschütterndes Bild der Sklaverei in Vergangenheit und Gegenwart.

Mit Beiträgen von Marcus Belben, Sean Creighton, Franca Dellarosa, Judith Jennings, Adrian Knapp, Angela M. Leonard, Daniel Livesay, Helen Mears, Ulrich Pallua and Arno Sonderegger.



Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 6

Herwig Büchele, Anton Pelinka (Hg.)

Friedensmacht Europa:
Dynamische Kraft für Global Governace?

2011, brosch., 276 Seiten
ISBN 978-3-902571-79-9
€ 19,90

Europa – wenn es nur will! Die Europäische Union, seit 2007 weitgehend deckungsgleich mit ganz Europa, kann zum Modell für eine neue Weltordnung werden: eine politische Ordnung jenseits der Nationalismen, gestützt auf die zentralen Werte der Demokratie. Europa kann zum Eintrittsbillet in eine Zukunft werden, die durch Frieden und Nachhaltigkeit bestimmt wird. Europa kann – aber es muss nicht: zu sehr besitzen die Kräfte der alten Ordnung noch immer die Macht, diese reale Utopie von einem Europa als Vorboten von „global governance" zu verhindern. Acht Autoren – aus der Wissenschaft und aus der Praxis – untersuchen die Möglichkeiten und Grenzen einer neuen Gestaltung Europas und der Welt. Sie diskutieren das, was möglich, und das, was wünschenswert ist.

Mit Beiträgen von Kurt Bayer, Herwig Büchele, Helmut Pech, Anton Pelinka, Josef Riegler, Heinrich Schneider, Dieter Senghaas und Wolfgang Wolte.